# Brujerías de la Costa/Brujerías de la Sierra: Estudio Comparativo de dos Complejos Religiosos en el Area Andina

LUIS MILLONES
*Universidad Nacional de Huamanga*

Una tendencia beneficiosa de los estudios andinistas de las décadas pasadas (1960–1980) es el abandono de las generalizaciones panandinas y el redescubrimiento de los niveles regionales, cuyas características empiezan a ser diferenciadas a partir de una nueva documentación histórica y arqueológica. Dentro de este contexto los estudios sobre la costa peruana se revitalizan trascendiendo más allá de la excavación arqueológica, renglón en el que siempre fueron predominantes. Trabajos como el de R. P. Schaedel en el Norte, y de M. Rostworowski en la Costa Central agregan un interés comparativo que relaciona su información con los procesos sociales y económicos que se desarrollaron en las alturas.

El presente trabajo quiere dar un paso adelante en esa dirección. Asumiendo como macro-regiones a la Costa y la Sierra, se trata de estudiar comparativamente los desarrollos culturales que precedieron al contacto europeo. Dentro de las muchas posibilidades de organizar nuestro estudio, hemos preferido retomar el análisis ideológico, en tanto que nos ofrece una versión totalizadora de la cultura, que esperamos obtener a partir de los textos que nos ofrece la fuente escrita.

Brujería, idolatría, hechicería, herronía, etc., son los términos con que la iglesia española calificó a las religiones indígenas de América. Y aunque cada concepto tenía su propia carga ideológica, todos ellos trataban de marcar a las creencias andinas con el estigma de construir elaboraciones antagónicas (y por tanto falsas) al cristianismo. Al entenderlas así, los europeos combatían las formulaciones más refinadas de la ideología andina, que a sus ojos aparecían como religión, repitiendo al hacerlo, el habitual comportamiento de los pueblos conquistadores con los vencidos.

Las persecuciones religiosas no eran enteramente nuevas, un siglo antes, los inkas debieron establecer y sostener la primacía de su iglesia estatal, aunque ello no tuviese el correlato destructivo que significó la llegada de los españoles. En todo caso, los estados andinos (Chimor, Inka, etc.) debieron imponer sus religiones que se convirtieron en oficiales, ahogando con el peso de su ejércitos, alianzas desventajosas o tributos, la existencia de otra manera de pensar diferente. ¿Cuántas de éstas han podido dejar el rastro como para que hoy

El autor agradece el apoyo de la Fundación Guggenheim que permitió el acceso a materiales europeos, a la Universidad Simon Fraser que dió facilidades para su elaboración, y a Mme. Jean Carrive que cuidó de su familia durante el período que duraron sus estudios.

podamos reconocerlas? Obviamente no todas, pero muchas de ellas pueden distinguirse aún en el ritual cuzqueño que debió incorporar aspectos de su ceremonial, parafernalia o acciones de sus sacerdotes. O también, al costado de la religión estatal, pudieron subsistir rezagos importantes de cultos antiguos, en ejercicio de la clandestinidad, o de la permisividad inkaica.
Esta riquísima historia de simbiosis, represión y mestizaje religiosos, debió llegar a su climax cuando los estado Inka y Chimor alcanzaron a medir sus fuerzas. Representantes ambos de tradiciones culturales radicalmente opuestas, enfrentaron también sus ideologías, que resumían las cargas históricas de un pasado de larga duración. El resultado de este encuentro dió las bases al panorama que ofrecieron los Andes peruanos a los ojos de Europa.

## 1. INTRODUCCION

La más simple revisión de los estudios americanistas nos revela una extraña paradoja: en materia de religión concurren siempre dos clases de análisis, los que se centran en la historia de la iglesia católica y aquellas que estudian las religiones indígenas como eje de sus investigaciones. Los unos siguen la vieja tradición hagiográfica de la crónica conventual, si bien han replanteado algunas preguntas y actualizado sus métodos. Los otros oscilan entre la reconstrucción de las religiones precolombinas o el buscar en sus remanentes etnográficos, la expresión de las estructuras político-sociales de la población indígena. Ambos análisis tienen en común la fuente de información colonial, los tres siglos en que la sociedad indígena fue examinada y catalogada de acuerdo a categorías de la administración española. Son, pues, los repositorios coloniales los que han proveído el material de la mayoría de los trabajos a que nos estamos refiriendo. Pero esta doble concurrencia a la misma fuente no ha asegurado que las tendencias mencionadas se observen de manera crítica. Para los historiadores de la iglesia, las religiones indígenas tienden a ser interpretadas como un conjunto de creencias, que habiendo sido desarticuladas por la Conquista, se van organizando progresivamente en torno a la doctrina. Hoy día estas creencias serían ya cristianas y constituirían una forma periférica al dogma, siendo entendida como parte de un cristianismo propio de la población indígena. Para los especialistas en religión andina, el presupuesto habitual es que los tres siglos de evangelización no han conseguido desmantelar ("desestructurar") la base andina del pensamiento religioso aborigen, que en última instancia habría incorporado de manera ancilar elementos seleccionados de la prédica cristiana.

La discrepancia radical con que se desenvuelven las tendencias y la reluctancia en revisar los presupuestos divergentes ha terminado por hacer difícil la comprensión de la problemática general. Y esto ha sucedido, no porque exista ninguna pugna intelectual que cierre el diálogo entre ambas posiciones, peor todavía, lo que no existe es diálogo. Usualmente especialistas con diversas orientaciones se encerrarán en los límites de un área etnográfica o un período concreto sin intentar una mirada analítica a la contraparte indígena o cristiana, cuya circunstancia geográfica e histórica comparten y cuya teoría prefieren ignorar.

Vale la pena advertir que esto no hace a unos indigenistas y a otros hispanistas, o historiadores y antropólogos, o colonialistas y revolucionarios. El problema es mucho más serio, pareciera como si la creciente especialización negase energías al estudioso para admitir el carácter de las naciones andinas, en las que conviven conflictivamente más de una ideología.

Lo reiterativo de esta actitud oscurece una serie de aspectos en ambos complejos religiosos, de tal forma que se uniformizan estructuras cuya heterogeneidad era precisamente su mayor característica. Ni la hueste conquistadora estaba formada por teólogos cristianos, ni el *hatun runa* (pueblo indígena) conocía los refinamientos teóricos del culto solar. Al interior de cada cultura existían elementos menos visibles o en posición política disminuída pero no por ello menos importantes. Es así que en el seno del Tawantinsuyu, como correlato a las entidades políticas que lo conformaban, existían también diferentes estructuras religiosas cuya subordinación al Sol variaba considerablemente. Desde Pachacamac, el oráculo costeño cuyo prestigio sostenía un estado semi autónomo en el valle de Lurín, hasta la presencia intermitente de especialistas comunales (*laiqas* o *umus*) que los inkas permitían o perseguían a voluntad.

Pero esta pluralidad no era exclusiva de los Andes, al interior de la religión de los conquistadores convivían dificultosamente: creencias populares de origen pre-cristiano, otras provenientes de la presencia judía o musulmana en la península ibérica, algunas más como manifestación de lo que protestantes y católicos llamaban herejías (la mutua acusación del desvío de la fe verdadera) y muchas otras creencias como producto de la articulación que de todas estas influencias (más la doctrina católica) se hacía, en los distintos niveles sociales de la Europa que descubrió América.

Como es fácil de presumir el encuentro entre europeos y andinos no sólo decapitó un sistema de creencias para luego perseguir los remanentes en una larga e infructuosa caza de brujas. Significó a su vez que al costado de la versión eclesiástica, se insertaron un conjunto de creencias cuya clandestinidad no deslucía el prestigio de pertenecer también a la hueste conquistadora. Y como tal sería recibido por la población aborigen cuya situación no le permitió observar los intentos de la iglesia española por emitir un mensaje unificado.

El problema no era nuevo, ni era exclusivamente español. En toda Europa cristiana desde el siglo XI en adelante se había endurecido progresivamente el nivel de tolerancia con respecto a los subsistemas de creencias que constantemente se descubrían entre los fieles. La llegada del siglo XVI encontró a la iglesia premunida de las herramientas legales y burocráticas para perseguir y castigar a aquello que se considerase como enemigo de la verdadera fe. Como paso inicial, sus teóricos hubieron de conceptualizar las creencias "erróneas" a través de una definición específica de ellas, que luego sirvió para caracterizar a los "culpables". Es así como nace la caza de brujas en Europa (siglos XV–XVIII), y brujería o hechicería será el concepto que englobará una ordenación sistemática de las creencias prohibidas y que como dijimos anteriormente, acompañaron también a los conquistadores en su viaje a América. Por unos años la incertidumbre del proceso colonizador relajaría

la persecución en los recién llegados. Se necesitarán casi cuarenta años para que el poder colonial se institucionalice y para que el fervor inquisitorial vuelva a ejercerse sobre su doble grey de europeos y americanos.

Concluyamos entonces que brujas y hechiceros que poblaban las preocupaciones del clero católico en Europa, reaparecerán en América. Su presencia será aceptada como parte del bagaje conquistador, sin el lujo quizás de las ceremonias formales pero gozando de la familiaridad cotidiana en la que cada día deberían enlazarse colonos y aborígenes. Su éxito o fracaso, su permanencia o precariedad dependerá en mucho de la base cultural que ofrezcan los nuevos creyentes, así como de las tácticas que optaría la iglesia para condenar y perseguir los errores de la fe cristiana en América. Como es sabido, al revés de la experiencia europea, la Inquisición no tuvo una directa participación en la conversión y control de la población aborigen, instituciones como las *visitas* y la *extirpación de idolatrías* hicieron sus veces, dejando a las oficinas inquisitoriales el cuidado de españoles, mestizos y negros en atención a la concepción hispana de una doble "república" bajo su mandato, con ámbitos jurídicos diferenciados ("república de indios" y "república de españoles"). Coincidentemente iba diferenciando comportamientos institucionales que se referirían posteriormente a poblaciones "urbanas" y poblaciones "rurales" calificativos éstos que hay que comprenderlos desde una perspectiva latinoamericana, es decir entendiendo como zona urbanizada aquella desde donde se hacen las decisiones políticas.

La distinción entre los ámbitos de la Inquisición y de las doctrinas de indios creará actitudes y posibilidades diferentes en perseguidores y perseguidos, que adaptarán sus estrategias con respecto a las potencialidades y flaquezas de su respectivo rival.

El otro conjunto de factores que nos interesa estudiar es el que deviene del ambiente físico y cultural que ofrecieron los Andes al complejo ideológico "brujería". En la más gruesa de las generalizaciones, se puede decir que hay dos ámbitos ecológicos que hacia el siglo XIV eran asientos de desarrollos políticos considerablemente diferenciados. La Costa o como fue llamada mucho antes: los Llanos, es una faja angosta, semi-desértica, interrumpida de tanto en tanto por ríos de caudal inseguro que desembocan en el Pacífico. Su proximidad con el mar determina una mutua influencia, expresada por los grupos humanos en el aprovechamiento de recursos, y posibilidades de movilidad y transporte, que han impreso su historia. Y la Sierra, formada por las tres cadenas andinas que cruzan el continente de Norte a Sur generando a su paso una variedad de paisajes y climas relacionados con las distintas altitudes. Su flora y fauna comparten esta característica.

En 1532 los españoles encontraron que los Inkas desde el Cuzco habían logrado dar unidad política al conjunto de sociedades que poblaban tan diverso paisaje. Es decir que para esa fecha los pueblos serranos predominaban sobre ambos complejos ecológicos; hacia el Este, en la parte peruana de la selva amazónica, los avances inkaicos fueron más bien limitados.

No era ésta una situación inusitada, cientos de años atrás el horizonte arqueológico Wari parece indicar que se habría forzado algún tipo de unidad muy similar,

aunque con un territorio menor. Y con fervor análogo, dos mil años atrás, el culto de Chavín, vino desde la sierra para lograr adherentes en las orillas del Pacífico. Consecuentemente a la llegada de Pizarro, la más depurada expresión política de la Costa, el reino Chimor, se había sometido a los hijos del Sol y no mucho tiempo atrás su territorio había sido dividido y su antiguo poder palidecía ante la redistribución de riqueza y poder político, que ahora se les imponía desde la sierra.

Es en esta suma de ambientes donde se insertará la migración europea, con su set de creencias oficiales y clandestinas, con sus herramientas de evangelización y de persecución, con sus brujas, inquisidores y extirpadores. El presente trabajo se apoyará en el correlato ecología-ideología que se aprecia al estudiar las dos tradiciones indígenas de mayor envergadura en el antiguo Perú hacia el siglo XVI. Inkas y Chimor conformaron las entidades políticas que expresaban el desarrollo cultural de Costa y Sierra y cuyo encuentro determinó la destrucción del reino costero, cuyos remanentes recibieron la evangelización cristiana. Nuestro interés se centra en una doble comprobación de la resistencia y aculturación de los complejos religiosos mencionados. En este ensayo describiremos los antecedentes precolombinos sobre los que se ejerció la cristianización. Buscaremos de precisar el engranaje ideológico de ambos sistemas, ubicando la información histórica y antropológica de tal forma que nos permita conocer—en apretada síntesis—la organización de cada uno de ellos. Nos interesa contraponer los sistemas ideológicos en tres momentos: (1) cuando funcionaban como entidades regionales autónomas; (2) cuando la expansión del Cuzco transformó al pequeño reino serrano en imperio panandino, lo que indudablemente modificó lo que llamamos su religión, haciéndola más solidaria con su aparato estatal y más intolerante con las creencias de los pueblos vencidos (tal el caso de Chimor); (3) el efecto que la evangelización produjo en ambos complejos culturales y la respuesta que ellos, o quienes ocupaban su territorio ofrecieron a la presión de las persecuciones de los siglos XVI y XVII. En este artículo nos ocuparemos de los puntos (1) y (2), el punto (3) fue desarrollado en un trabajo anterior [MILLONES 1981].

## 2. DE LA TERMINOLOGIA

Como es de preveer ha existido ya una larguísima discusión sobre los conceptos de brujería/hechicería, medicina/magia, idolatría/herejía. Y si recordamos éstos es porque los documentos sobre el área andina los mencionarán de manera reiterativa e imprecisa de acuerdo a la cultura del cronista o burócrata que recogía la información. Hasta el primer cuarto del presente siglo el manejo de estos términos quedó librado a la tradición historiográfica europea cuya fuente principal eran los juicios que dieron carácter legal a la "caza de brujas" de los siglos XV-XVIII. A partir de los años 30 del presente siglo, se inició la revisión necesaria de esta terminología, cuando antropólogos con experiencia en Africa, y Melanesia principalmente, ofrecieron la visión de sociedades, donde los fenómenos estudiados parecían ser cuando menos equivalentes. Así por ejemplo, el monumental estudio de E. E. Evans-Pritchard; *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* [1937] replanteó la distinción entre bru-

jería y hechicería, a partir de su trabajo de campo. Como él lo elaboraría más tarde, "entre los Zande brujería (*mangu*) y medicina o magia (*ngwa*) son cosas muy diferentes. La brujería es un rasgo hereditario que puede ser descubierto en el estómago de una bruja. Es un hecho fisiológico y su funcionamiento no necesita de magia, de materia médica, conjuro o rito. Por el contrario *ngwa* es caracterizada por los atributos que le son especiales a la magia en todo el mundo, el elemento material, el conjuro, el rito, la condición del ejecutor, etc...Dentro del complejo acto-mágico se coloca especial énfasis (por los Azande y probablemente por todos los pueblos africanos) en el elemento material, generalmente botánico, para el cual proponemos el término restringido de "medicina", usando el de magia en un sentido amplio para referirnos a todo aquel ámbito en el que "medicina" es el núcleo: el conjuro, el rito, la condición del ejecutor y las "représentatives magiques" por las que comprendemos ideas y creencias (organizadas en mito o tradición) asociadas con la práctica. Todos los que practican actos de magia son magos, sean o no expertos profesionales, o aficionados de rituales esporádicos. Entre estos magos hay algunos criminales cuya magia es ilícita. Usaremos la palabra "hechiceros" para simbolizar estos criminales y "hechicería" para representar sus actividades".

La propuesta, que Evans-Pritchard restringe cuidadosamente a los Azande, no dejó de tener eco en la historiografía europea, y aunque lo mismo puede decirse de los trabajos de Malinowski [1922, 1925, 1935] y Kluckhohn [1970], la precisión con que Evans-Pritchard delimita su campo terminológico, motivó que en adelante sus definiciones sirvieran de contraparte a las que emergían del estudio de la brujería europea. Se reabrió entonces una larga conversación que para los antropólogos había comenzado con Tylor, pero que ahora tenía el atractivo de utilizar materiales europeos e históricos. El diálogo que continúa hasta la fecha (véase por ejemplo la polémica entre Geertz [1975] y Thomas [1975]) es uno de aquellos encuentros interdisciplinarios que justifican la necesidad de hacerlos.

Hay que decir sin embargo, que los historiadores concurrían al debate con nutridos antecedentes. En primer lugar la historiografía medieval ofrecía ya las bases para organizar un esquema conceptual más o menos preciso. Russell [1972: 16–18], resumiendo la información traza un diagrama que muestra que "el grado en que los demonios reverenciados, y Cristo fuera rechazado en la hechicería y brujería europeas, provee una mejor distinción entre los dos (conceptos). A partir del

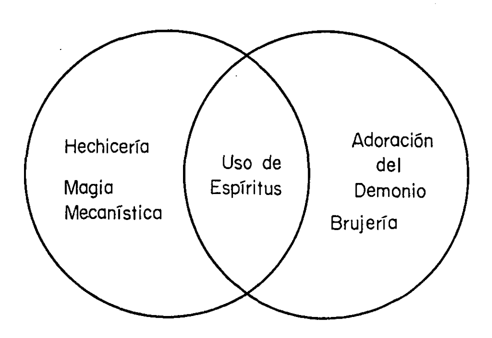


diagrama podemos captar que la brujería europea es mejor percibida como un culto religioso del demonio, edificada sobre las bases de magia baja (practicada por los estratos más deprimidos de la Sociedad) y tradiciones folklóricas, pero formada y definida por la sociedad cristiana, dentro de la cual operaba" (Los paréntesis y la traducción me pertenecen. L. M.).

Como se puede observar en el diagrama de Russell operan todavía las distinciones entre magia alta/magia baja, y hechicería/brujería, si bien estas últimas mantienen un ámbito común. Otras precisiones eran también comunes en la sociedad medieval: la llamada magia blanca, o un determinado tipo de hechicería entendidas ambas como prácticas dirigidas más bien a combatir o prevenir las acciones de las brujas y de la magia negra, estas últimas relacionadas con el demonio u otras manifestaciones del mal que coexistían en el mundo sobrenatural de aquella época.

Este esquema y las sutilezas que engloba, fue destruído a partir de la caza de brujas, que unificó en una condena común a todos los conceptos mencionados. Esto nos proporcionará a la larga, una nueva terminología que se cristaliza hacia fines del siglo XV. Su expresión más divulgada es el Malleus Maleficarum [KRAMER y SPRENGER 1970], manual de inquisidores, cuyo nombre ("martillo de brujas") hace justicia a la triste tarea en que se embarcó la iglesia. De acuerdo con éste y otros tratados, la brujería que emerge en esta época se caracteriza por: 1) maleficio, o sea el hecho de causar daño a través de medios sobrenaturales; 2) volar por el aire, durante las noches a lugares desolados con fines malvados, tales como devorar infantes; 3) participar en una secta o culto que se reúne en "sabbats" periódicos para adorar al demonio y tomar parte en orgías sexuales, y 4) hacer un pacto con el Demonio. "En una sociedad cristiana, dado que la brujería puede ser solamente apostasía de la verdadera religión, las brujas habían sido reducidas por fuerzas satánicas y habían hecho un pacto formal con el Demonio". En consecuencia, todo tipo de magia hecha por poderes (no cristianos) sobrenaturales, buena o mala, era vista como diabólica [HORSLEY 1979a: 690, véase también HORSLEY 1979b]. Este es el concepto que viaja a América.

Otro complejo ideológico que conviene aclarar es el de herejía/idolatría. En términos formales, herejía es el error en materia de fe, sostenido con pertinacia. Para la justicia eclesiástica, la herejía era crimen y pecado. Como pecado estaba sujeto al *forun internum* o juicio de conciencia; como crimen al *forum externum* o sea al tribunal judicial. Un penitente que durante la confesión sacramental había admitido herejía podía recibir la absolución y ser perdonado a los ojos del Señor, pero su crimen al igual que el asesinato o cualquier otra violación de las leyes humanas, estaba todavía en la posibilidad de ser castigado por el tribunal correspondiente [LEA 1966: Vol. II, 4–5].

Tal como se desprende del párrafo anterior la comisión de esta clase de pecados-delitos presupone un determinado nivel de conocimiento de la doctrina, a la cual se renuncia con toda conciencia de las implicaciones del acto. La legislación de tal crimen estuvo en España especialmente dirigida a judíos y conversos de quienes se sospechaba, con razón o sin ella, de una adscripción falsa y convenida a la fe cristiana.

En América la inquisición española enfatizó la búsqueda de herejías entre los sectores sociales que estaban a su cargo. Entre ellos, fueron portugueses quienes generalmente se vieron en peligro, cuando al examinar biografías y antecedentes familiares, salía a relucir que sus parientes o ellos mismos se habían protegido de la persecución antisemita bajo el amparo de la legislación portuguesa mucho más condescendiente que la española. Un siglo más tarde, la divulgación del Protestantismo en Europa, abrió una nueva línea para la aplicación del concepto de herejía, pero su utilización en América hispana estaba ya plasmada, y además la llegada de protestantes fue bastante reducida. En el siglo XIX cuando la acusación de protestantismo se hizo más frecuente, en realidad ocultaba la necesidad de perseguir criollos o peninsulares que conspiraban contra el régimen.

En sentido lato idolatría es la adoración de dioses falsos. Hay en el concepto una directa implicación de rechazo a las pseudo representaciones de los dioses, que consecuentemente pueden ser espurios. El término es tan antiguo como la prohibición judaica a las representaciones de su divinidad, interdicción que posteriormente fue elaborada por los cristianos cuando su credo fue absorviendo parte de expresividad artística del panteón romano. En la península ibérica el concepto fue ampliado para englobar a los musulmanes, quienes paradojalmente rechazaban con mucho mayor celo la idea de vicarizar a su dios, a través de pinturas o estatuas.

Difícilmente los españoles del siglo XVI percibieron el dogma religioso de los seguidores de Mahoma. Como a los judíos, se les achacaba un conjunto de prácticas que por lo groseras contrastaban con la espiritualidad supuestamente exclusiva del cristianismo. Y aunque conviene recordar que la tolerancia de los Reyes Católicos se extendió en tiempo y flexibilidad legal con los pobladores de Andalucía, al fin y al cabo se les expulsó con éste y otros cargos, en una medida que satisfizo más las presiones ideológicas, que los intereses estatales. Aún así las poblaciones moriscas habían ya contribuído tristemente a la colonización de América, al haber servido de base de entrenamiento a una serie de instituciones españolas, que luego serían desarrolladas en el Nuevo Mundo. Y con ellas reaparecerían los estereotipos siguiendo el rastro de los conquistadores. Los indígenas americanos serían los nuevos idólatras y sus religiones, las idolatrías.

Las definiciones comentadas podían dar la imagen de haberse logrado una clarificación conceptual, que en realidad sólo se seguirá alcanzando, hasta que en nuevo cuerpo de información empírica la debilite. Si esto es cierto en el mundo académico de hoy, vale la pena reflexionar lo que significó para la iglesia española del siglo XVI, la formidable masa de nueva información americana. Intelectuales y burócratas se esforzaron entonces en colocar de mejor manera, para su más eficaz control, a los hombres y las ideas del continente americano. Esto significó muchas veces que los conceptos se forzaran y las jurisdicciones se retorcieran para que en última instancia, el imperio y su iglesia siguieran funcionando. Es de esta manera que los líderes religiosos andinos fueron calificados simultáneamente de idólatras y hechiceros, sus religiones de herejía y sus ministros de brujos. Y el Demonio apareció rodeado de atributos nativos y hablando en los santuarios prehispánicos.

Hace más de 50 años Parsons [1927] enfrentando materiales análogos se preguntaba si la brujería entre los indios Pueblos era indígena o española, hoy día nos acercaremos al problema de manera más artesanal y con menos esperanzas de una respuesta concluyente. Empezaremos por buscar en las religiones andinas (Inkas y Chimor) contextos ideológicos equivalentes a los que europeos o africanos han considerado como brujería. Estudiaremos luego en esos mismos ambientes el relato de los visitadores religiosos cuando al compás de la "extirpación de idolatrías" descubrieron y castigaron lo que en sus informes llamaban brujos y hechiceros. La comparación de estas cuatro perspectivas: precolombina/colonial, costeña/serrana, nos dará la pista para examinar los distintos niveles de rechazo, aceptación o simbiosis desarrollados entre las creencias prohibidas en Europa y América.

Una reflexión general sobre el material nos ofrece algunas líneas comunes que podemos usar a continuación. En primer lugar la brujería aparece en dos contextos muy definidos: 1) como un complejo religioso disidente de las normas que rigen al estado y la iglesia, y 2) como el sistema religioso aceptado, cuya norma es además parte de la estructura socio-política existente.

En el primer caso, la brujería es percibida como un enemigo social cuya presencia atentaba contra la raíz misma de las instituciones vigentes. Su característica más importante es la ruptura del ritmo de relaciones entre el mundo natural y sobrenatural, relaciones que habían sido establecidas y sancionadas por entidades legales ya reconocidas. La ruptura no era gratuita, simultáneamente se esperaba la construcción de otro sistema que ligaría al hombre con una esfera sobrenatural ajena a la cristiana. Y dado que las instituciones sociales y políticas se consideraban como el resultado de una alianza entre Dios y el género humano, la propuesta de las brujas presuponía un orden negativo, donde las sociedad se organizaría de manera diferente. Como se puede ver, la sola posibilidad de la construcción de un nuevo orden social, desató el terror organizado que en siglo XVI como ahora ha generado y seguirá generando las persecuciones.

En la experiencia europea de los siglos XV-XVIII las vinculaciones entre el mundo de Dios y de los hombres eran entendidas como muy fluídas. Además del culto que los ligaba, la presencia de los santos y milagros hacían cotidiana esta interacción, que sólo tenía los límites, que a posteriori le adjudicaba la Iglesia. Pero las brujas se suponía que actuaban al margen de esta sanción, con rituales, parafernalia y divinidades no reconocidas dentro del panteón cristiano. Su poder entonces fue visualizado como resultante de un pacto diabólico, como un complot destinado a destruir la sociedad establecida. En el fondo, esta racionalización, mostraba en los perseguidores, un subterráneo, pero constante maniqueismo, que se albergaba en los cristianos desde su origen pero que se había revitalizado hacia finales de la Edad Media.

Dentro de este contexto la brujería resulta ser una amplísima etiqueta que albergaba complejos religiosos tan diversos como las "herejías" cristianas que reclamaban una vuelta a la vida austera de los primeros siglos, hasta grupos como *i benandanti*, campesinos de Friuli al N. E. de Italia, que mantenían, en 1575, la vigencia de cultos pre-cristianos [GINZBURG 1966]. Y no era necesario que los presuntos delincuentes

formasen parte de alguna instancia asociativa, también los curanderos (especialmente las parteras) actuando de manera independiente, estuvieron expuestos a ser condenados, en tanto que su medicina-folk los ponía en contacto con un conocimiento desconocido y por tanto peligroso.

Desde una segunda perspectiva la brujería es parte del sistema establecido. En el ejemplo africano que nos sirve de referencia "el punto fundamental es que los nativos han nacido en una sociedad que cree en brujas y por tanto la propia trama de su pensamiento, desde la niñez en adelante, está entretejido con ideas mágicas y místicas. Más importante todavía, dado que la magia y brujería son vividas más que razonadas, sus acciones diarias están condicionadas por esas creencias, tanto que en el momento que una persona se ve amenazada de hechicería, busca de contraponerla con magia y adivinación. El peso de la tradición, las acciones y la conducta de sus mayores, más el apoyo que los jefes dan a este sistema, imprimen en el africano una conciencia de adscripción que no puede ser medida contra ningún otro sistema, quedando el nativo, en consecuencia, cogido en una red de acciones que lo perpetúa.

Esto no quiere decir que los africanos viven en constante terror, ni que se aproximen a la brujería como si fuera sobrenatural; simplemente cuando encuentran que está siendo empleada en contra, los agraviados montan en rabia contra el brujo porque les está haciendo una mala jugada.

Esta relación cotidiana con la magia hizo pensar que las creencias en brujería pertenecían más bien a sociedades pequeñas, con un control inadecuado del ambiente y dominadas por las relaciones personales. La diferencia de escala con el ejemplo del siglo XVI fue tan sorprendente como la similitud de algunos de los rasgos atribuídos a las brujas: vuelos nocturnos, ataque a los niños, profanación de cadáveres, presencia de "familiares" (demonios de menor categoría que bajo la forma de animales alternaban cotidianamente con las brujas), etc. Pareciera si como en última instancia, estuviéramos hablando de un mismo complejo ideológico en dimensiones diferentes. Y que al pasar de una sociedad simple a una compleja, es rechazado por aquellas creencias que asumen con el Estado el carácter de Iglesia formal.

Pero una explicación tan general aclararía solamente su posición en el contexto social, y dejaría en el aire la serie de referencias que la caracterizan: su adscripción a lo malo, su connotación negativa, la predominancia femenina o de marginados sociales que la practican, el empleo de la magia (en su sentido más restringido), etc.

A continuación contribuiremos a este debate con un nuevo cuerpo de información, intentando descubrir en los Andes aquellos sistemas o subsistemas de creencias, que por su posición frente al régimen vigente (marginalidad, oposición o clandestinaje), por su técnica y parafernalia, o por sus sacerdotes, prédica y creyentes, puedan ser equivalentes al complejo de creencias mencionado para Europa y Africa.

## 3. ¿BRUJERIA PRECOLOMBINA? LOS INKAS

Como es fácil de adivinar, ninguna de las dos grandes corrientes de análisis que estamos comentando (africanistas y europeos) tiene un correlato mecánico de aplica-

ción en las alturas de los Andes. Sin embargo, existen analogías sugerentes que conviene rescatar para ir visualizando el contexto en el que proseguirá la caza de brujas europea y la reacción de las diferentes entidades culturales que conformaban el Tawantinsuyu. Previamente hay que decir que la escasez de información procesada sobre los Andes configura problemas casi insalvables para trazar un cuadro esquemático de la religión andina.

Esto nos obliga a adelantar que, toda abstracción general tendrá que pecar de borrosa, para que de una forma u otra pueda acoger los hallazgos más importantes de tan disparejo avance. A manera de referencia específica para este estudio diremos solamente que cuando hablamos de religión inkaica, nos referimos a la doctrina oficial de la iglesia estatal. En su origen ésta debió haber sido el culto de la tribu inka que acompañó a sus hombres desde la hoya del Titicaca hasta el valle del Cuzco, si tomamos en cuenta algunas referencias arqueológicas y las tradiciones más divulgadas sobre su origen. La estructura de su doctrina probablemente, en poco se diferenciaba del resto de las tribus andinas: a partir de un número seleccionado de antepasados reales o imaginarios, se establecían lazos de parentesco con la divinidad, que en adelante se entendía ser el padre o creador de la tribu. Hay que recordar que en última instancia, ésta estaba compuesta por grupos familiares suficientemente interrelacionados para aceptar como base la idea de un antepasado común. Todavía en el siglo XVII el sacerdote Hernández Príncipe pudo reconstruir en Recuay dos linajes que unían a la divinidad Rayo en un caso, y a la divinidad *Llacja* en otro con una quinta y sexta generación de "hechiceros" que guiaban los cultos clandestinos y que fueron castigados por el visitador. De la misma manera el grupo inka debió estructurar su pasado arquetípico, ligándose al Sol a través de diez generaciones de antepasados cuyas momias, veneradas más tarde en el Coricancha, testificaban la veracidad del linaje. Hernández de Príncipe descubrió y quemó los *malquis* (momias) de los antepasados de los dos ayllus de Hecos. Tiempo atrás Polo de Ondegardo [1916a, 1916b] hizo lo propio con las momias imperiales.

Pero la circunstancia política que llevó a la tribu inka a la cabeza del Tawantinsuyu, dió una dimensión diferente a su religión, que en adelante debió convertirse en la ideología estatal. Para alcanzar esto, hubo un largo trecho que recorrer siguiendo los pasos de sus gobernantes, quienes tuvieron inicios muy modestos. Por mucho tiempo la tribu llegada del Collao se contentó con lograr y mantener un espacio en el valle del Cuzco, ante la hostilidad manifiesta de los pobladores originales. El jefe inka compartía entonces las labores de soberano político y sumo sacerdote, residiendo en el *Inticancha* (lugar del Sol) que parece haber sido templo mayor y palacio de gobierno al menos durante una primera dinastía. La tradición oral recogida por los españoles, nos dice que esta época (1200–1350?) se caracterizó por una serie de conflictos con los pobladores del valle en los que no se advierte una necesaria supremacía de los inkas. Se puede decir, al contrario, que penosamente van solucionándolos a costa de no pocos esfuerzos, diplomacia y humillaciones. Así es como se explican las alianzas matrimoniales con grupos de los que habían sido antagonistas (Sinchi Roca con Mama Coca del pueblo de Sañu), y también las abiertas conflagraciones con

las tribus originarias (Mayta Capac contra Alcabizas o Culunchimas); o la imposibilidad de vengar los agravios de manera inmediata (Yahuar Huaca raptado por los Ayarmaca).

También su dios (*Punchau* o *Inti*=el Sol) tuvo inicios modestos. Su origen parece estar vinculado al alucinógeno más importante de la zona alto andina: *wilka*, denominación que según Bertonio les fue común "*Vilca*=el Sol como antiguamente decían y agora dicen Inti" [1879: 386]. Como adjetivo el término *wilca* se suele traducir como "sagrado", que es la acepción más divulgada entre los estudiosos. Es interesante anotar que los ministros más importantes de la iglesia oficial inkaica eran: "*Vilahoma*", "*Vilca* o *Hatun Vilca*" *y* "*Yanavilca*" [ANONIMO 1968: 163–164] lo que nos ofrece una clara referencia al sentido originario del culto solar.

La *wilka* (*Anadenanthera colubrina*, var. *cebil*) pertenece a la subfamilia Mimosoideae de las leguminosas, y se presenta como un árbol o arbusto de mucho follaje. Su distribución en el área andina comprende desde el Callejón de Huaylas (límite Norte) hasta el N.O. de Argentina (límite Sur), crece normalmente hasta los 2,100 metros, por lo menos, y es común encontrarlo en las savanas o espacios abiertos a lo largo de ríos o arroyos [ALTSCHUL 1972: 5]. Su empleo como bebida o enema ha sido documentado a través de materiales arqueológicos [WASSEN 1972: 8–114] y etnográficos, donde aparece como parte esencial de la parafernalia de los especialistas religiosos desde épocas muy tempranas.

Al igual que en otras culturas, lo más probable es que al crecer la importancia de los inkas, creció también la necesidad de formalizar su ritual y con ello fueron restiringiéndose los aspectos extáticos de la religión. Shamanes y adivinos (frecuentes consumidores de *wilka*), tuvieron que dar paso a sacerdotes y otros burócratas menores de la nueva iglesia imperial. Su presencia era requerida, porque al institucionalizar las acciones religiosas, los inkas podían controlar y expandir los límites de su mensaje. En adelante la complejidad de sus funciones y la secularización de los ideales creó la necesidad de esta iglesia, dedicada a perpetuar, administrar y distribuir la ideología que explicaba y justificaba el destino de poder que los dioses habían depositado en los inkas. Significativamente, se abandona el *Inticancha* como palacio de gobierno y el templo es reconstruído y embellecido ahora bajo el nombre de Coricancha. Y no será ya el Inka quien comande los rituales del Tawantinsuyu, en lo sucesivo lo reemplazará uno de sus hermanos con el título de Sasiri Capac, lo que significa "el que hacía penitencia por él" [BERTONIO 1879: 263, 311] y que en las crónicas aparece sucesivamente con los nombres de Mango Sapaca [SARMIENTO 1942: 64] o Amaru Inca [BERTONIO 1879: 105, 117; Sta. Cruz 1968: 300–301], escoltando a los inkas Lloque Yupanqui y Tupac Yupanqui respectivamente.

Este salto a la dimensión imperial es el núcleo de la tradición inka recogida a partir del siglo XVI. De acuerdo con ella, ocurrió con la ascención de Pachacuti, el noveno inka que desplazó a su padre para liderar a las tribus cuzqueñas contra la confederación Chanka que ocupaban las zonas y quizá portaban parte de la ideología de los antiguos centros Wari. Su triunfo le dió una situación de preeminencia que retuvo luego de concluído el peligro. La victoria sobre los Chankas le dió acceso

a rezagos de infraestructura e instituciones que habían sostenido a una entidad política mucho más compleja como parecen haber sido los Wari, cuyos restos más importantes todavía se pueden ver en Ayacucho. A continuación el ciclo de conquistas y apogeo inkaico se desborda hacia el Sur y el Norte alcanzando también a los reinos costeros que finalmente pasaron a ser parte del patrimonio cuzqueño.

El ingreso de Pachacuti marca también el ascenso de un nuevo complejo religioso: el dios Wirakocha. De ser ciertas algunas interpretaciones [MEANS 1973; PONCE SANGINES 1969] podría ser identificado con la figura dominante de la Puerta del Sol de Tiwanaku, situación que lo coloca en un estrato histórico anterior a los inkas, relacionándose con ellos a través de dos vertientes: (1) un posible origen en la meseta del Collao, y (2) su importancia política a través del prestigio de los Wari. Si aceptamos estas especulaciones, corroboradas además por la fuente escrita [BETANZOS 1968: 9; STA. CRUZ 1968: 295–296] resulta obvio el interés de los líderes del Cuzco por darle un lugar en el panteón imperial: su presencia garantizaría la universalidad del mandato a que ellos aspiraban.

Wirakocha entra en escena de manera espectacular. Pachacuti le rezaba antes de la batalla con los Chancas: "...puesto que eres mi padre y tu me formaste y me diste ser y forma de hombre, no permitas que yo sea muerto por mis enemigos...pues tu me hiciste libre..., no permitas que yo sea sujeto de estas gentes..." [BETANZOS 1968: 21]. El dios se le apareció en sueños y respondió a la oración: "Hijo no tengas pena, que yo te enviaré, el día que a batalla estuvieres con tus enemigos, gentes con que los desbaratar y quedes victorioso" [BETANZOS 1968: 21]. Wirakocha no faltó a su promesa, en un momento decisivo, las piedras fueron animadas y los Chankas y sus dioses sometidos a condición de aliados vergonzantes, hasta que cansados de sufrir la opresión de los Inkas, parte de ellos se refugió en las vertientes orientales de los Andes [STA. CRUZ 1968: 239]. Como consecuencia, el dios asciende al altar mayor del Coricancha y su figura, representada a veces como un disco, y otras bajo la forma humana, mereció además que se le construyera un templo especialmente para su culto. Me refiero al santuario de Cacha, en territorio de los Cana, donde Wirakocha había obrado varios milagros. Su estatua, mutilada fue recuperada por la Misión Española a cargo del Dr. Ballesteros durante sus excavaciones en Raqchi, Cuzco [Ballesteros, comunicación personal; véase también LARREA 1960].

El ascenso de Wirakocha, que de acuerdo con algunas fuentes [ANONIMO 1968: 153; CABELLO 1951: 310–311] había llegado a desplazar al Sol, oscureció también los orígenes extáticos y las referencias mágicas del dios sureño. Pero tal bagaje no se perdió del todo. Ponce Sanginés ha identificado el material arqueológico y las figuras contemporáneas del *ekako* (hombrecillo jorobado portador de canastas y bolsillos con alimentos y regalos) como las reminiscencias de un culto de fertilidad presidido por Wirakocha. En el siglo XVII, Ludovico Bertonio recogía la versión de que el dios era también conocido con el nombre de "*ecaco*" [1879: 192]. Omnipresente en las crónicas, Wiracocha está caracterizado por ser errabundo y milagrero. Su prédica fue interpretada muchas veces por la de algún misionero cristiano, especial-

mente Santo Tomás, en alguno de aquellos saltos en el tiempo y la distancia, que eran tan comunes en los relatos medievales.

Con la excepción de Pachacamac, dios de la costa sur-central, ninguna otra divinidad, ajena a la tribu inkaica tuvo el éxito de Wiracocha. Otros dioses que inicialmente contaron en su región, con tanto apoyo como el sureño (*Catequilla o Apu Catequil* en Conchucos, *Kon* en la Costa Nor-Central), fueron combatidos y olvidados ante la presión de los inkas. Wirakocha en cambio, conocido también como *Tecsi*, *Pachayachachic*, o *Tunupa* (apelativos que se suelen sumar al nombre y que bien pudieron ser dioses anteriores, subsumidos en su culto) reforzó los alcances de su devoción asumiendo el lugar de privilegio que acabamos de describir. Los cronistas de los siglos XVI y XVII, en su transposición forzada del esquema religioso andino al lector europeo, le dieron la condición de creador, en los mismos términos en que se entendía tal categoría en la doctrina cristiana. Esto desfiguró la imagen real de Wirakocha elevando ficticiamente la naturaleza de su culto que difícilmente podía haber sobrepasado la reverencia debida al Sol y que en ciertos aspectos había sido equiparada por el tercer personaje central de la religión inkaica: *Illapa*, *Chuqui Illa* o *Catu Illa*, la divinidad que los españoles tradujeron como la tríade Rayo-Trueno-Relámpago. Lo que sí resulta claro es que la mitología generada en torno a Wirakocha, ofreció a los inkas un relato sagrado en el que un Dios, presentado como bienhechor de la humanidad, recorría el mundo destruyendo sin descanso las deidades que consideraba enemigas y sus criaturas [STA. CRUZ 1968: 283–284; AVILA 1966: 23 y ss.]. Su llegada a la jerarquía superior de los dioses inkaicos fue inmediatamente seguida por una persecución desencadenada por la iglesia imperial cuzqueña. Sus víctimas fueron los dioses menores y sus ministros, a quienes se les adjudicó el mismo rol negativo que cumplían los enemigos de Wirakocha en el contexto mítico [CABELLO 1951: 311; SARMIENTO 1942: 105].

El caso de *Illapa*, el tercero de los grandes dioses inkaicos, es una de aquellas situaciones en la que el volumen de los escrito, se ha venido acumulando por repetición. En ello, los historiadores tienden a reproducir las fuentes cuzqueñas que dicen considerablemente menos acerca de *Illapa* en comparación con *Inti* o Wirakocha, y sin embargo por razones que tenemos que inferir le dan la misma jerarquía. Como el interés de este capítulo es de dar una pintura general de la iglesia estatal, destacaremos solamente los aspectos que nos conciernen, una interpretación alternativa de la figura de *Illapa* puede encontrarse en Mariscotti [1978].

De los tres dioses mayores, el Rayo-Trueno-Relámpago parece ser el único con importante número de seguidores en la zona Norte, en contraste con la representatividad sureña de los otros dos. Queda siempre la duda acerca de si *Libiac* (como se le llamaba en la sierra de Cajatambo y Ancash) equivalía exactamente al *Illapa* del Sur, pero al momento no tenemos pruebas para pensar lo contrario. Más de un cronista los identifica [CALANCHA 1639: Libro II, Cap. XI, 370–371] llamándolo indistintamente por ambos nombres. Como Wirakocha, también es "creador" regional, los llacuaces de Recuay confesaban "haber nacido de los orígenes del Rayo" [AVENDAÑO 1648: I, III]. Sus seguidores lo imaginaban como "un hombre que está

en el cielo con una honda que al sacudirla da el estallido y trueno, y tiene una maza o porra y que está en su mano el llover, granizar y tronar y todo lo demás que pertenece a la región del aire donde se nacen los nublados" [CALANCHA 1639; AVENDAÑO 1648: II, 30]. Los atributos que lo acompañan: la maza y el *liwi* o boleadora lo relacionan con la caza, todavía en 1657, en Chuquito, el Ayllu de cazadores llevaba su nombre [Diez de San Miguel 1964]. Y aunque existe alguna información que lo consagra como "encargado de los mercaderes, caminantes y mensajeros" [ANONIMO 1968: 154] dado que no hay confirmación de la misma, debe tratarse de alguna transposición grecolatina del autor, que también lo vincula a Mercurio.

A la llegada de Pizarro su posición oficial era de primer orden, hay la mención de templos y rentas adjudicados a *Illapa.* A ello se sumaba una división especial de sacerdotes llamados "camasca" cuya iniciación mostraba el trasfondo shamánico sobre el que estaba elaborado su culto [MOLINA 1943: 22–23]. Al igual que al Sol, también existe la referencia que se le sacrificaban niños en una determinada época del año [CALANCHA 1639: II, XI, 370–371].

En los niveles comunales, la vigencia de esta divinidad, era todavía más vibrante. Su presencia desencadenaba una serie de rituales relacionados con la naturaleza dinámica del dios, especialmente porque dicha vigencia tenía un correlato (el tiempo atmosférico) cuya predictibilidad y consecuencias estaban desde ya en territorio sobrenatural. Al ruido del trueno, las gentes lo saludaban: "Oh *Chuqui Illapa, Catu Illapa,* o gran trueno y ruido! Vienes con aguacero y agua!" [PEREZ 1631: 136, 157]. Y en el lugar donde caía un rayo se colocaban chicha y alimentos para el dios [PEREZ 1631: 137]. Pero la más importante de las ceremonias populares era el sacrificio de uno de los mellizos. Cada vez que una mujer paría dos niños (mellizos o gemelos) se inmolaba uno y al otro se le consideraba como potencial ministro del culto de *Illapa.* Varios de estos cuerpos momificados fueron encontrados en Recuay [HERNANDEZ PRINCIPE 1923: 27], en hileras junto a "*Illahuaci,* casa de piedras besares ...ofrecida al Rayo para el aumento de los carneros (i.e. llamas) sobre la tierra". Quizá en este caso funcionaba el hecho de que todo el ayllu se había comprometido en una alianza general de pastores y agricultores de la región, cuyo garante era Libiac. Normalmente el nacimiento de mellizos era considerado como manifestación de un estado pecaminoso que obligaba a los padres a sufrir determinadas penitencias. Si los niños morían en el parto o poco después se les metía en una olla y pasaban a ser objetos de culto familiar [ARRIAGA 1968: 204].

Como se puede apreciar éste era el único de los tres dioses mayores que mantenía un lazo vital y renovado con las clases populares del Imperio. *Inti* y Wirakocha en diferentes grados y a través de diferente historia habían perdido ya sus raíces comunales y al momento de la Conquista compartían con los Inkas el poder formalizado que los consagraba como dioses de la iglesia oficial del Tawantinsuyu.

*Illapa* también sobrevivió a la invasión española, la descripción del dios que ofrecimos anteriormente hace comprensible su asimilación con la figura hispano-religiosa de Santiago: "...cuando truena dicen que corre el caballo de Santiago, o porque veían que en las guerras que tenían los españoles, cuando querían disparar

los arcabuces, que los indios llaman *Illapa* o Rayo, apellidan primero, Santiago! Santiago!" [ARRIAGA 1968: 215]. Su figura, ahora con valencias importadas desde España continuó ofreciendo amparo a los sacerdotes indígenas que seguían usando su prestigio. Más aún, en algunas ocasiones su nombre pudo articularse como ideología con la expectativa mesianica que caracterizó a la sociedad andina colonial: así por ejemplo en Vilcas, Ayacucho (1616) uno de sus sacerdotes asumió el nombre de Santiago y condujo a la población hacia una de las alturas vecinas. Y allí se instaló con sus seguidores en la espera del fin del mundo, que el líder de este movimiento había programado [MILLONES 1964].

La descripción de los dioses mayores tal cual se encuentra en nuestras fuentes, tiende a crear la imagen de cierta rigidez que serviría de barrera entre el panteón oficial y los demás dioses. Estos es verdad hasta cierto punto, el mundo religioso andino tenía la fluidez necesaria como para admitir la presencia de nuevos complejos ideológicos si las circunstancias lo requerían. El declinar del siglo XV, debió coincidir con la presión de otras divinidades, cuyo prestigio rebasaba ya los límites regionales y que al ser apoyadas por el volumen de fieles, por la condición geopolítica de su territorio o por razones tan convincentes como éstas, lograban un sostenido respeto de las autoridades cuzqueñas. El caso más conocido es el de Pachacamac, cuyo santuario en Lurín (costa sur de Lima) parece haber constituído el centro de un estado pontificio. Cerca de él los Yauyos, reclamaban que el Inca Tupac Yupanqui había aceptado temerosamente ser sacerdote de *Pariacaca*, su divinidad principal, a cambio de una alianza que le permitiría castigar a tres pueblos costeños que se le habían sublevado [AVILA 1966: 131–135].

Pachacamac es un complejo ideológico que reclama vigorosamente un estudio detenido que todavía no se ha hecho. Resulta sintomático que algunos cronistas le den el papel de "creador general" que usualmente se adjudica a Wirakocha [GARCILASO 1943; CALANCHA 1639]. Lo cierto es que su santuario es tan antiguo como el horizonte arqueológico Wari, época desde la que debió tener un papel importante.

No es extraña la persistencia de los oráculos en la historia de las religiones, Delfos en Grecia es el ejemplo prototípico, Pachacamac mantuvo su poder en esa misma calidad oracular hasta la llegada de los españoles. Durante el inkario su voz fue escuchada repetidamente por los gobernantes y se le favoreció por encima de otros santuarios que al revés del dios costeño, fueron inmediatamente castigados por predicciones falsas o inconvenientes. Fue así como que siguiendo sus consejos Guayna Capac fue derrotado en la campaña del Norte [STA. CRUZ 1968: 310], y más tarde sus hijos Guascar y Atahualpa recibieron de Pachacamac sendas promesas de alcanzar el trono de su padre [STA. CRUZ 1968: 309]. Pero ninguno de los tres se atrevió a atentar contra el edificio y servidores del dios. Todavía más, éste había exigido que los inkas extiendan sus dominios: "que se le llevase al pueblo de Chimo (reino de Chimor) y que (se le) honrase más que a Viracocha" [STA. CRUZ 1968: 309]. Su sed de poder y la capacidad de manejarse en la diplomacia andina suscitó un significativo diálogo entre Atahualpa, ya cautivo, y Francisco Pizarro: "el marqués le dijo que (Pachacamac) sabía mucho, Atahualpa respondió que los mercaderes sabían

mucho..." [PIZARRO 1965: 164]; aludiendo a los mercaderes del pueblo de Chincha que también veneraban a la divinidad y al estilo propio del dios costeño [ROSTWOROWSKI 1977: 257].

El escalón siguiente en la jerarquía oficial de lo sagrado estaba reservado al culto de los antepasados reales. Cabe aquí una doble disgresión: a) La estructura total de la religión andina había sido diseñada como la magnificación de las concepciones y rituales del ayllu o unidad familiar en la que se asentaba el Tawantinsuyu. Como es natural, en tanto que el ayllu se convertía en tribu o confederación tribal, la estructura de lo sagrado se modificaba reemplazando o modificando a deidades, sacerdotes o doctrina de acuerdo a la nueva circunstancia política. Al decir esto recortamos en favor de lo didáctico la tremenda complejidad de un proceso ideológico, en donde la racionalidad del hecho social debe admitir como parte de su dinámica, elementos sumamente fluídos como: la mayor o menor adhesión o fe de los creyentes o el carisma o la falta de él en sus líderes etc. Sin que por ello se pierda de vista el contexto socio-económico en que se desarrollaba esta determinada etapa histórica. De acuerdo con lo dicho, los antepasados y su culto se mantuvieron como pieza fundamental de la religión inkaica, su papel sin embargo, había sido modificado porque la naturaleza de la sociedad que ahora los veneraba, era mucho más que un conjunto de familias. b) Por el carácter de este ensayo tenemos que dejar sin explicación una serie de dioses reconocidos por la iglesia inkaica, tales como *Killa* (Luna) o *Pachamama* (Madre Tierra) etc. Al hacer ésto no descartamos la importancia de los mismos, pero si hemos seleccionado a los tres mayores, es porque las crónicas coinciden en reconocer su calidad de tales, sobre el resto de las deidades del panteón imperial.

La versión más completa de este culto a los ancestros nos la ofrece el licenciado Hernando de Santillán, que con habilidad jurídica lo resume de la siguiente manera: "tenían (los Incas) asimismo otra religión e idolatría, que a los cuerpos muertos de los señores pasados honraban y guardaban en gran veneración y cada uno estaba en su casa con el mismo servicio que tenía siendo vivo, que no se tocaba en ello; y así tenían sus chácaras, yanaconas, ganados y sus mujeres, las cuales los estaban sirviendo y dando de comer y chicha como si estuvieran vivos, y los llevaban en andas a muchas partes" [SANTILLAN 1968: 112].

Como en casi todas las instituciones inkaicas, la tradición menciona a Pachacuti como el primero que deifica el cuerpo momificado de su padre, lo hace habitar el palacio donde vivía, lo rodea de sirvientes, asigna tierras y ordena que se le preste la adoración exigida a los dioses [BETANZOS 1968: 54]. Los *mallkis* (momias) de los monarcas anteriores, que según alguna fuente habían sido colocados en lo alto del cerro Guanacauri [CABELLO 1951: 274], fueron rescatados y recibieron en adelante el mismo trato. Además, a cada Inca momificado—e incluso en vida—se le hicieron otras imágenes que manteniendo su representatividad, tenían diferentes nombres [CABELLO 1951: 459-560; nota de AVILA en STA. CRUZ 1968: 296], dando una insólita vitalidad y múltiple presencia a cada Inca muerto. Fue así como diez "bultos" (así llaman las crónicas a los fardos funerarios que contenían las momias o hacían sus veces) se alineaban en dos filas en el Coricancha, mientras otros tantos reposaban en sus pala-

cios y algunos más acompañaban al Inca o a sus generales en tal o cual campaña de conquista [STA. CRUZ 1968: 296].

Pero lo dicho nos deja todavía en la periferia de su real importancia. Cada Inca al asumir el trono fundaba con su presencia un linaje diferente. Su padre momificado guardaba para sí sus bienes y aquellos familiares que siendo seleccionados para su servicio, constitutían en adelante un núcleo de parientes que se conocía con el nombre de "*panaca*". ¿Cuánto poder retuvieron las *panacas*? Adivinamos que el suficiente como para actuar a manera de grupo de presión, sobre el soberano que debió manejarse con discreción en medio de familias antiguas y poderosas, que esgrimiendo el nombre del fundador exigían más riquezas y situaciones de poder para sus miembros. Fue así como Guayna Capac tuvo que renunciar a una mujer que pretendía porque la momia de su padre se lo negó [STA. CRUZ 1968: 308], y una vez muerto, el heredero Guascar lo hizo casar con Mama Raua (madre de Guascar) en ceremonia apresurada que hoy día se puede interpretar como un intento de legitimar su acceso al trono [STA. CRUZ 1968: 311] etc. etc. Esta actividad política de las *panacas* tenía también sus peligros: el cuerpo de Tupac Yupanqui, muchos años después de su muerte, fue arrastrado por las calles cuzqueñas cuando Quizquiz, general de Atahualpa, tomó la capital del imperio [CABELLO 1951: 464]. En esa misma ocasión varias *panacas* reales y los familiares de Guascar fueron masacrados.

Todavía en abril de 1535, Molina (el Almagrista) vió que "sacaron en un llano, que es la salida del sol, en amaneciendo, todos los bultos de los adoratorios del Cuzco, y los de más autoridad ponían debajo de toldos de plumas muy ricos y bien obrados que parecían muy bien y hacían de esa toldería una calle" [MOLINA 1968: 32]. En el séquito de cada *mallki* no faltaba un oficial encargado de trasladar a los vivos la palabra del antiguo monarca, que respondía así a las preguntas o hacía conocer sus deseos [CABELLO 1951: 278].

Acaecida la conquista, poco tardó la iglesia católica en identificar el valor religioso de los "bultos" y se desató entonces una persecución que mostró la desesperación de las *panacas* en proteger lo que hasta ese momento había sido el símbolo que les daba poder [BETANZOS 1965: 54]. Su intento fue vano, finalmente como ya se dijo, otro licenciado, Polo de Ondegardo descubrió y quemó la mayoría de las momias.

La extirpación de este culto en sus niveles populares fue mucho más difícil. Esto se entiende fácilmente porque la persecución refinó también las técnicas de clandestinaje de los perseguidos, tanto más si el volumen y dispersión de la población aborigen hacía que su forzada cristianización fuera un proceso de avances y retrocesos intermitentes. Pero además, las comunidades indígenas defendieron a sus *mallkis* porque la naturaleza de su participación en la vida cotidiana hacía que fueran percibidos como la referencia ideológica en que se articulaban todas sus acciones comunitarias. Es interesante anotar que en la descripción de un santuario, descubierto por el padre Arriaga, podemos ver todavía el germen de aquello que los inkas transformaron en gran ceremonial y dogma religioso, cuando se aplicó a los *mallkis* imperiales: "se halló en un depósito a modo de bóveda, un halcón de piedra sobre una plantilla de plata, rodeado de muchas *conopas* ("son algunas piedras particulares y

pequeñas que tengan algo de notable o en la color o en la figura" [ARRIAGA 1968: 203]) que tenía la *guaca* por criados, tenía muchos sacrificios y una trompeta. Aquí cerca estaban cuatro cuerpos enteros y secos, con mucha plumería y vestidos ricos, aunque consumidos por el tiempo; dicen que son hijos de esta *huaca* y progenitores de todos los de este ayllu y así los adoraban y consultaban en todas sus necesidades" [ARRIAGA 1968: 231].

La fortaleza con que estaba enraizado este respeto a los antepasados sufrió difíciles pruebas, por competir con la iglesia católica en uno de los núcleos más importantes de su credo: el pasaje al más allá. Esto explica la agresividad con que se combatió los raptos de los cadáveres, enterrados entonces en terrenos parroquiales (que luego eran colocados en los santuarios pre-colombinos) y el interés de la prédica en marcar el recuerdo de los ancestros con la idea del inevitable castigo al que estaban destinados por haber muerto sin bautismo y haber ejercido una religión pagana. El pavoroso conflicto que debió desarrollarse en la mente de los neófitos, todavía hoy transmite sensaciones de miedo a través del folklore andino. Al igual que los *mallkis* olvidados por sus familiares, catervas de "condenados" pueblan hoy la imaginación serrana devorando personas y consumiendo bienes de las que en un tiempo amaron. Viven así una existencia intermedia que escapa del juicio condenatorio cristiano, pero que persiste en recordar, la relación irreparable que ahora liga a los antepasados y sus descendientes (Arguedas [1961], trae una excelente colección de relatos de esta naturaleza).

Como es fácil de presumir los dioses imperiales y las *panacas* contaron (1) con un fastuoso ceremonial del que tenemos noticias fragmentarias, (2) varias organizaciones sacerdotales, algunos de cuyos nombres se nos ha transmitido y (3) una teología que nos es practicamente desconocida. Un cronista anónimo que escribiera alrededor de 1590 trazó lo más cercano a una jerarquización de la burocracia eclesiástica estableciendo tres categorías divididas a su vez en rangos, a cuyo tope estaba el *Vilahoma* (¿*Wilka Umu* o *Willak Umu*?). Su categoría, que obviamente era la que regía los destinos de la iglesia inkaica, se componía además de *Amauta*, *Yanavilcas* y *Vilcas*. Los *Amautas*, sobre los cuales hay reiteradas versiones en las crónicas, funcionaban como la base necesaria de calificación superior de donde se elegían los otros rangos mencionados. De ellos ya hemos conocido al *Vilahoma* que además de la preparación necesaria se hacía indispensable que perteneciera a la familia real ("hermano del inca") lo que indudablemente permitía una mayor cohesión en términos de acción política. Bajo su jurisdicción los *Vilca* y *Yanavilca* ejercían autoridad religiosa en distintas regiones, habiendo ubicado sus sedes de tal manera que se estableciese una red de control ideológico sobre santuarios regionales y locales, así como de sus seguidores. De acuerdo con esta fuente, los *Vilca* residían en nueve lugares estratégicos: Collao, Collasuyo, Contisuyu, Chincha, Huaylas, Cajamarca, Ayahuaca (?), Quito y Trujillo [ANONIMO 1968: 163]. Su poder se reforzaba con visitas periódicas [ANONIMO 1968: 162], que además de lo que podríamos llamar sanciones rituales, se afirmaba rotundamente en la mano del poder civil: entre las obligaciones de los jefes locales o curacas figuraba como de primera necesidad el "hacer los sacrificios (religio-

sos) que tres veces al año eran obligados" [ORTIZ DE ZUÑIGA 1967: 46]; su omisión les costaba el cargo.

Cualquiera que sea la veracidad de los datos consignados hasta ahora, resulta claro que estamos frente a una iglesia oficial con una doctrina fundamentada, con un panteón establecido y con ministros jerarquizados. Debajo de éstos y descritos como categorías inferiores, surge una cantidad incontable de sacerdotes de menor rango, que a grosso modo podemos clasificar entre aquellos adscritos a un santuario (*Waka*) y aquellos que ejercían su ministerio independientemente. Sobre todos ellos se ejercía la ambivalente política de permitir su oficio y reprimirlo, usando su existencia como indicador de decisiones de la iglesia estatal cuyo contexto nos es ahora desconocido. A través de algunos retazos de información sabemos apenas que Tupac Yupanqui tenía en Sanga Cancha—a media legua del Cuzco—"una mazmorra soterriza, a manera de laberinto, toda ella sembrada de agudos pedernales y poblada de animales fieros, metidos y mantenidos allí...y por el suelo entre el pavimento de pedernales mucha cantidad de sapos y culebras y víboras traído todo aquesto de la tierra y provincia de los Andes (se refiere a la selva amazónica)...en estas (cárceles) echaban a los maléficos con hechizos y ponzoñas y a los encantadores y falsos profetas y malos sacerdotes" [CABELLO 1951: 354]. En otra ocasión al mismo inka se le atribuye haber estado listo para empalar a los "hechiceros...con canganas de chunta (árbol de madera durísimo) de abajo, como a un conejo" cuando el nacimiento de su hijo Guayna Capac y los ruegos de su madre le hicieron perdonar a los desventurados [STA. CRUZ 1968: 301]. Páginas atrás hemos descrito como el ascenso del dios Wirakocha dió también origen a persecuciones de cultos y sacerdotes que siguiendo la versión inkaica estamos calificando de menor rango. ¿Quiénes eran las víctimas de esta intermitente persecución religiosa?

Para responder a esta pregunta debemos hacer una disgresión sobre la estructura política del Tawantinsuyu. Como es sabido, en sus fronteras se incluía una gama muy variada de sociedades en distintos niveles de organización social. Sus relaciones con el Cuzco eran expresadas de diferentes maneras, pero también con el trato que sus dioses recibían en el culto oficial. De hecho muchas de las imágenes sagradas pertenecientes a las entidades políticas que integraban el Tawantinsuyu, reposaban en templos cuzqueños o cumplían con "visitar" periódicamente la capital del imperio. Esto no indica un correlato mecánico entre poder estatal y supervivencia o éxito cultual de las sociedades llegadas a la vera de los inkas. La religiosidad andina, si bien estuvo imbricada en el proceso político que le tocó vivir, tuvo también su ritmo propio del que sólo tenemos fragmentos de información.

Hasta donde sabemos, estados de gran envergadura como Chimor o los Wanka fueron castigados también en lo religioso al incorporarse al Tawantinsuyu. Hoy día se hace difícil distinguir sus respectivas jerarquías divinas y sacerdotales. Al lado de ellos, entidades como los Chupacho (aproximadamente 20,000 htes.) o los Collique (aprox. 25,000 htes.) eran más frecuentes; todavía más aquellas de 10,000 htes. como los Panachí, y en número aún mayor, tribus o confederaciones, con una articulación de poder más o menos laxa. Ahora bien, la organización política de

estas últimas hizo que su estructura religiosa sea más dependiente de las unidades sociales básicas (ayllu, familia), que de un gobierno central. Esto mantuvo a los antepasados en el centro de la vida religiosa, y permitía que al ser invadidos por los inkas la iglesia oficial se contentase con la erección del templo al sol y la recepción de sus sacerdotes y ceremonias, sin atentar contra el culto comunal que no competía con el panteón inkaico. En todo caso hay que reconocer que dicho culto representaba en su región, el sustracto ideológico general del área andina, que alimentaba también a los Incas.

Lo dicho hasta ahora no significa que existiera una garantía automática de expresión religiosa en los niveles populares del área andina. Hay que comprender que si bien los gobernantes podían identificar y respetar antepasados y lugares de origen de las tribus cuzqueñas, aún ellas (especialmente por que los inkas eran foráneos) y con mayor razón las de la periferia, estaban en el constante peligro de ser acusados por los oficiales de la iglesia de prácticas o rituales ajenos al pensamiento estatal, y sufrir los castigos que arriba mencionamos. Esta actitud represiva, que ya hemos documentado, debió estar relacionada con dos factores que paulatinamente se van haciendo notorios hacia finales del inkario. (1) De una parte el Tawantinsuyu endurecía cada vez más sus líneas de control sobre un territorio que empezaba a desbordar las posibilidades de un gobierno centralizado. Esta tendencia expresada en multitud de tácticas administrativas (*mitimaes*, *acllas*, etc.) en la concentración de poder cuzqueño (enriquecimiento de las *panacas*), etc., tuvo su correlato ideológico en la creciente intransigencia del aparato eclesiástico cuya autoridad creció a la sombra de las disputas palaciegas. Así por ejemplo, Guascar debió reclamar los símbolos imperiales al *Vilahoma* que sólo se los entregó cuando las otras *panacas* apoyaron al heredero. Parte de ese endurecimiento fueron las sucesivas campañas contra los llamados dioses y ministros menores. (2) Es posible recoger evidencia de cerca de veinte tipos de religiosos (*achik*="adivino de lo perdido"; *ayllacos*="que echan suerte con maíces"; *rapiac*="adivinos por los movimientos de los biceps"; *moscoc*="soñadores e intérpretes de sueños"; *pacaricue*="adivino por los pies de las arañas", etc., etc.) que sin pertenecer a la iglesia oficial ejercían un ministerio que podríamos calificar de independiente, dedicado en la mayoría de casos a la adivinación. Su presencia en el Cuzco, denunciada varias veces por los esfuerzos de la iglesia en desalojarlos, se nos antoja no lejana a la de místicos o santones en los santuarios asiáticos. Que su número creciera hacia fines del Tawantinsuyu es casi una consecuencia natural de los factores mencionados en el acápite anterior. Su concentración en el Cuzco (centro sagrado del área andina) hizo que los sacerdotes estatales los señalasen como uno de los objetivos visibles en su reiterada campaña por afirmar su autoridad.

La contraposición entre iglesia oficial inkaica y cultos populares fue percibida por los cronistas, que la entendieron en los términos en que la iglesia europea se suponía luchando contra la brujería. Esto fortaleció la creencia que en América el combate se reproducía, pero que hasta la llegada de los españoles los resultados eran opuestos a lo sucedido en la Madre Patria. Lo poco que la "verdadera fe" había logrado, iluminar en los Andes, se debía a ciertos logros—atribuídos a la razón

natural—alcanzados por "filósofos y sabios" del Cuzco y a la fantástica misión evangelizadora de determinados apóstoles (entre los que Santo Tomás es mencionado repetidamente) que a despecho del tiempo y la distancia habrían predicado en América. Su paso estaría documentado por algunos signos dejados en su camino ("cruces en lugares prominentes" [GARCILASO 1943: Libro I], huella del calzado o milagros del predicador, etc.), por el recuerdo degenerado a través de leyendas precolombinas y por segmentos de la mitología (*Tonapa*, *Wirakocha*) cuya similitud con la doctrina cristiana se enfatizaba para confirmar tan maravilloso acontecimiento. Las acciones de los peregrinos resultaban además paradigmáticas, a más de enseñar a cierto sector elegido los fundamentos de la religión verdadera, habrían emprendido una primera campaña para erradicar las *wakas*, reactualizando en los Andes su lucha con el demonio y las brujas.

A este punto cabe una aclaración sobre el concepto de *waka*. En principio digamos que puede ser traducido como manifestación de lo sagrado (hierofanía en el lenguaje de Eliade [1954]), en estos términos es que una llama con deformidades es *waka*, un santuario es *waka*, el dios comunal que se manifiesta a través de sus ministros es también *waka*, etc. En los documentos del siglo XVI este concepto aparece con claras connotaciones despectivas y aunque en más de una ocasión se llame a *Inti*, *waka* de los inkas, generalmente se aplica a los santuarios y dioses comunales, haciendo equivaler su jurisdicción a la de los *kuracas* o jefes de mediano y pequeño rango.

Cada *waka* (en su sentido de santuario) tenía cuando menos un sacerdote encargado de su ministerio cuya labor consistía en mantener el culto, conservando los ritos, recogiendo las ofrendas y haciendo de intérprete de las respuestas del dios a los fieles.

En principio las *wakas* estaban sometidas al Sol y ellas mismas o sus figuras o representaciones—tal como se ha dicho—reposaban en el Coricancha o acudían cargadas por sus sacerdotes a prestar sus respetos, cuando se les era requerido [AVILA 1966: 131]. Si el Tawantinsuyu entraba en guerra, los soldados llegaban a las batallas llevando consigo "la guaca mayor de su tierra...para obligarlos a más perseverancia" [CABELLO 1951: 383–384] y si acontecía ser derrotados, el ejército vencido se retiraba poniendo sus *wakas* a buen recaudo [STA. CRUZ 1968: 444].

Aclarado el concepto, debemos de convenir que la relación *wakas-culto oficial* fue fácilmente equiparada a la relación *hechicería-religión católica* en la percepción de los cronistas, quienes reinvindicaron algunos aspectos del culto a Wirakocha o al Sol a partir de supuestos logros de la razón natural que se enfrentaba a las acciones del demonio a través de las *wakas*. Esta situación hace difícil descubrir las características de la religiosidad popular en tiempo de los inkas, ya que se corre el inmediato peligro de tomar como andinas muchas de las imágenes y relatos que resultaban siendo traspuestas del brujo europeo. Como es de suponer en la mente del cronista o extirpador de idolatrías la asimilación *waka*=hechicero o hechicería estaba ya hecha.

Con todas estas precauciones vamos a tratar de identificar algunos de los rasgos más importantes de este conocimiento ("brujería") pre-europeo en los Andes.

Buscaremos más bien de ubicar los temas en torno a los cuales se agrupaba la actividad de los especialistas, antes de tratar de seguirlos por sus técnicas que fueron y son multiformes y que en más de una ocasión podían ser usadas por el mismo sujeto.

Cuatro son los temas que parecen ser recurrentes en las acciones de los especialistas: (1) adivinación, (2) penitencia, (3) medicina y (4) amor y sexo. Aclaremos que en este caso cuando hablamos de especialistas nos referimos a todos los que trabajaban al margen de la iglesia oficial estuviesen o no adscritos a una *waka.* Digamos también que los cuatro temas mencionados están claramente interconectados y cada uno lleva al ejercicio del otro en un circuito cerrado de intereses y necesidades. Sin embargo la identificación de los temas escapa al recreo didáctico, cada uno de ellos tenía un set más o menos específico de *medicine-men* y había desarrollado un conocimiento folk de síntomas y remedios que se aplicaban en cada caso. Para concluir estas frases introductorias debemos decir que en las fuentes aparecen los términos *laiqa* o *umu* de manera intercambiable [PEREZ 1631: 129; BERTONIO 1879: 261; ARRIAGA 1968: 205]; *laiqa* se ha mantenido hasta hoy y figura en nuestra información etnográfica, el otro vocablo parece haber quedado en los documentos. Su papel parece haber sido el de un conocedor general, ya que solía conducir casi todas las ceremonias relacionados a los temas mencionados. ¿Referiría él los casos especializados a quienes conocían mejor dichos males y sus remedios? No lo sabemos, lo que sí podemos decir es que los *laiqas* no intervenían en la confesión indígena y lo mismo se repite en algunos ritos adivinatorios con procedimientos específicos. Pero en general, una primera impresión que deja la fuente escrita, es que el *laiqa* era la puerta inicial a donde se dirigían los afligidos.

La adivinación se nos refleja en las crónicas como una actividad desarrollada febrilmente cruzando fronteras geográficas y de clase social. La necesidad de entreabrir las barreras del futuro y asegurarse un buen devenir con el apoyo de los dioses, ha debido ser una de las principales preocupaciones de gobernantes y vasallos del Tawantinsuyu. Multitud de indicios incorporados en el saber popular (canto de aves, vuelo de mariposas, el encontrarse con serpientes, las representaciones oníricas, etc. etc.) eran considerados como agüeros y se les recogía cuidadosamente para que el especialista pudiese hacer sus predicciones. De la misma manera los gobernantes pesaban las alternativas militares y políticas a la luz de las respuestas oraculares o de sacrificios instituídos para el caso. Como en otras actividades (cargadores de las andas reales, especialistas militares) también un sector de adivinos provenían íntegramente de un pueblo que tenía este prestigio. Me refiero a los Huaro (situado a unos 40 Km. al SE de Cuzco), cuyos *yacarcaes* acompañaron al inca en sus campañas. Para adivinar soplaban por canutos de cobre y plata en unos braseros encendidos "y en aquel fuego daban respuesta los demonios...y las principales preguntas que les hacían eran quien era contra el Sol, su padre o se pretendía rebelar contra el Inca o quien era en aquella parte ladrón u homicida o adúltero o quien vivía mal..." [MOLINA 1943: 23]. A los *yacarcae* los encontraremos nuevamente en tanto que constituían el cuerpo de confesores del Inca. Otra forma de adivinación cortesana consistía en colocar pedazos de sebo de llama en el fuego junto

con hojas de coca "...y en ciertas aguas y señales que hacían el tiempo de quemar, veían lo que había de suceder. Hay el relato de que la ceremonia se llevó a cabo al filo de la batalla decisiva entre Guascar y Atahualpa, los generales de este último, rehaciendo sus tropas tras un primer encuentro desafortunado colocaron dos trozos de sebo "uno en lugar del campo de Guascarynga y al otro en lugar del campo de Ataoguallpaynga y arde mucho el que estaba puesto en lugar del campo de Guascarynga, y el de Atoguallpa muy poquito; y así dicen, que el de Guascar ardiendo tan alto se apaga muy presto, y el de Ataogallpa yuga comienza a arder bien. Y entonces Chalcochima y Quisquis (generales de Atawallpa) les canta el *haylli* de *quichu* (himno épico) dando a entender a sus soldados que había de suceder bien" [STA. CRUZ 1968: 316–317]. La ceremonia es reconocida por Molina [1943: 23] que llama *virapicos* a los oficiales encargados de llevarla a cabo. También está documentado que sacrificaban llamas "metiendo la mano por el ijar...y sacándole el corazón y los bofes palpitando, soplando los bofes, en que, por ciertas señales, sabían lo que había de suceder..." [PEREZ 1631: 137; HERNANDEZ PRINCIPE 1923: 42], ceremonia que denominaban *llachuar* en la sierra norte.

Las fórmulas de adivinación que mencionaré en adelante no parecen haber alcanzado el favor de la corte, pero eran —y algunas son—muy difundidas en las clases populares. Sobresale por la multitud de menciones la consulta a los granos de maíz o al estiércol de cuy, que se colocaban en pequeños montones, delante del consultante, el recuento de los granos o trozos de excremento (pares o nones) ofrecía respuestas al *achik*, *achicoc*, *hacchini*, *hachu* o *ayllaco*, que se las transmitía al cliente [CABELLO 1951: 289; MOLINA 1943: 22; HOLGUIN 1952: 542–543; BERTONIO 1879: 201]. Esta parece haber sido una de las prácticas más socorridas, algunas veces variaba considerablemente en la parafernalia y nombre del adivino, pero todavía se reconoce el mismo ritual [véase por ejemplo ARRIAGA 1968: 206]. También la coca permitía otra forma de consulta llevada a cabo por el mismo especialista: la saliva impregnada de "zumo de coca" (luego de haberse mascado) se hacía deslizar en la mano, averiguándose lo que se necesitaba, por las figuras que en ella trazaba el deslizarse de la saliva [GONZALEZ HOLGUIN 1952: 13]. Otra técnica que resulta frecuente y que tiene resonancias muy antiguas es la que usaba de arañas para averiguar el futuro. El especialista llamado *Pacharicue* por Arriaga [1968: 206] perseguía al animal con una varilla hasta que no podía correr más, luego el recuento de las patas quebradas y sanas ofrecía la respuesta. Una información de la misma fuente nos dice que otro adivino solía flexionar sus bíceps y que le movimiento de tales músculos le daba la noticia que esperaba el cliente.

Los sueños tuvieron una extraordinaria importancia en el Tawantinsuyu. A través de ellos se escuchó la voz de los dioses aconsejando, previniendo o regañando a sus creyentes. Ya hemos visto como la batalla decisiva contra los Chancas le fue adelantada al joven Inca Pachacuti por el dios Wiracocha; de la misma manera Guayna Capac soñó su próxima muerte en manos de la misma peste que asolaba a su imperio [STA. CRUZ 1968: 311]. A niveles populares, el interés por los significados oníricos se multiplicaba y ya existía una larga lista de situaciones, que habiendo

sido soñadas tenían una primera interpretación conocida. La presencia del especialista servía no sólo para reafirmar la interpretación sinó que en algunos casos podía auto-inducirse al sueño y a partir de él confirmar o descartar el presagio [CABELLO 1951: 288].

Una última palabra debe decirse con respecto al *huatuc* el adivino cuyo oficio permaneció vigente hasta muy entrada la colonia. Descrito como místico, su éxtasis servía como vía de acceso al saber divino que luego era entregado al solicitante [ANONIMO 1968: 164]. En épocas tardías se convirtió en el encargado de encontrar personas y cosas perdidas [PEREZ 1631: 129].

La penitencia es un tema que requiere un estudio per se. Al lado de las ceremonias de purificación (la *Citua*, por ejemplo) que con este fin organizaba el estado, la propia ley consetudinaria aconsejaba ayunos cuando se observaban malos agüeros [CALANCHA 1639: II, XII, 378]. De la misma manera el *laiqa* podría prescribirlos cuando descubría la falta que ocasionaba los males presentes en la comunidad, y que invariablemente eran atribuídos—como causa final—al disgusto de las divinidades. Lo que resulta aún más interesante es la existencia de una "confesión pre-colombina" documentada abundantemente [PETTAZZONI 1928, 1929], por la que el creyente hacía una pública presentación de sus faltas. El ministro encargado de controlar la veracidad de su exposición y de prescribir la penitencia era el *ichuri*, cuyo nombre derivaba de la planta que dominaba la ceremonia: el ichu (*stipa ichu*) pasto de las punas, en la que el confesante iba escupiendo conforme exponía sus pecados. Al final se dividía el manojo de ichu en dos montones y al igual que las ceremonias de adivinación procedía a sacar pajas de uno y otro, y el resultado (pares o nones) ratificaba o descartaba la confesión del creyente. Concluído satisfactoriamente el ritual se arrojaba el manojo a un río, de lo contrario, el *ichuri* hacía repetir toda la ceremonia.

Las penitencias generales o individuales tenían como acción previa y a veces también corolario, ayunos que casi siempre consistían en no comer sal, ni ají y beber un tipo de chicha muy floja (*azua*), a más de abstenerse de relaciones sexuales. Durante el tiempo dedicado a las fiestas de purificación se reducía los alimentos hasta un mínimo de una hilera de granos de maíz diaria, prueba en la que el supremo sacerdote solía dar el ejemplo [STA. CRUZ 1968: 291].

Como hemos dicho anteriormente el pueblo de Hauro proveyó de "confesores" a la corte cuzqueña, que usaron el nombre genérico de *yacarcaes*. Lo que no sabemos es que si la confesión y penitencia de los gobernantes mantuvo el ritual de la comunidad. Varios cronistas sugieren procedimientos específicos y reservados para tan distinguidos pecadores, a nosotros se nos antojan estos datos demasiado cercanos a las cortes europeas de los siglos XVI y XVII [ANONIMO 1968: 165–166], dejamos pues su análisis para un posterior trabajo.

La medicina pre-colombina es un tema que ha merecido numerosos estudios. El interés nació con la misma arqueología peruana, especialmente porque uno de sus fundadores, Julio C. Tello era doctor en medicina, y su primer acercamiento al pasado peruano lo hizo rastreando las enfermedades y su tratamiento por los especialistas de aquella época. A nosotros nos interesa mencionar su vinculación con las prácticas

adivinatorias y el empleo de una cuidadosa herbología que se inspiraba principalmente en el interés de purificar al cliente. Como en el caso de la adivinación, existieron también algunas tribus cuyos miembros habían adquirido el prestigio de cierta especialización en el arte de curar. Un ejemplo sería el de los Callahuayas, cuyo nombre ya indicaría la profesión a la que han estado ligados desde tiempos muy antiguos (*q'ola*=medicina, *wayu*=bolsa). Existe en las crónicas una descripción de ellos como "médicos viajeros" [MURUA 1964: II, 101–102] y su labor sigue siendo reconocida por los viajeros y etnógrafos que visitan el Collao [OTERO 1951; TSCHOPIK 1946; LA BARRE 1948]. Pero al lado de esta especialización étnica, existió también el curandero comunal conocido como *hampicamayoc* [GONZALEZ HOLGUIN 1952: 145]. Una de sus fórmulas de diagnóstico más socorridas era a través del sacrificio de un cuy, que se abría con las uñas y en cuyas entrañas se obtenía la información necesaria sobre los males del paciente [ARRIAGA 1968: 206], práctica que se ha conservado hasta la fecha. Pero no describiremos rituales ni herbología, que ya han sido tratados *in extenso* en los libros citados, lo único que me interesa resaltar es que por encima de la efectividad de tales o cuales medicamentos, el especialista buscaba de restablecer la armonía de las relaciones al interior de la comunidad (incluído los ancestros). Los males tienden a considerarse como la expresión de un desorden y el ayuno y las purgas (empleados con frecuencia) son formas de penitencia por las que se puede recobrar el ritmo que permitirá una interacción fluída y no conflictiva.

Al revés del párrafo anterior, los temas de amor y sexo siguen siendo inéditos en lo que se refiere al pasado peruano. Difícilmente un historiador o antropólogo ha penetrado en estos ámbitos que parecen reservados a la educación, medicina o psicología. Sin ánimo de desarrollar aquí el tema, diremos que la abundancia del material con que contamos podría ser interpretada a partir de una contradicción muy seria que nos parece percibir entre el carácter endogámico de la comunidad andina y la constante demanda de mujeres que hacía el régimen imperial. De acuerdo con ésto tendríamos un número más o menos retringidos de posibilidades matrimoniales en los niveles comunales que a partir de su anexión al Tawantinsuyu, se redujo todavía más. Como es sabido, los inkas, habían organizado la fuerza de trabajo femenina de tal forma que prestase servicio rotativo al estado, cumpliendo tareas cuyo producto se aplicaba a las rentas y depósitos imperiales. Murra [1975] ha destacado la función del tejido y la necesidad de mantener un altísimo stock de vestidos y ornamentos de lana, algodón y varias otras fibras. Esto se explica por el valor, que se les adjudicaba, en tanto que el "regalo" en tejidos era la habitual respuesta del Inka a los servicios prestados por sus vasallos y aliados. Pero la labor de la mujer para el estado podía convertirse en permanente si es que los oficiales consideraban que ella misma debía incorporarse a los intereses del estado o la iglesia inkaica, como esposa del Inka o del Sol, eufemismo que la convertía en servidora perpetua, desgajándola de su comunidad. Y aunque esto último en términos personales, podía haber sido considerado como mejora, no cambiaba el hecho de que el ayllu perdía una mujer casadera.

Si esto explica el volumen de conjuros para mejorar la fortuna de amores frustrados y de agüeros para adivinarla, es cosa que todavía está por estudiarse. La enu-

meración de los materiales y actos empleados nos indica una práctica imaginativa e intensa: parásitos del cuy, mazorcas de maíz, vuelo de la perdiz, canto del *huaichau* (ave de color ceniciento, de grito onomatopéyico) canto del *chiqollo* (al que comunmente se le identifica con el ruiseñor), encuentro con culebras, ratón, sapo, mariposa, etc. etc. De todos los mencionados destaca el "ruiseñor", que juega un papel importante en uno de los pocos relatos precolombinas de amor que se conservan. El texto, recogido por Murúa [1964: II, 17-21] nos cuenta de como el ave aparece en sueños de una ñusta y le aconseja acerca de su romance con un pastor. Es interesante anotar aquí que la comparación y análisis de estas versiones nos señala una cierta identificación entre los castigos aplicados por incesto y aquellos que penaban las relaciones entre personas de distinta categoría social. Esto podría indicar que en última instancia, el poder imperial usó las prohibiciones comunales como referencia, a partir de la cual elaboró su propio régimen de castigos. De esta manera utilizaba un patrón conocido de culpabilidad extendiendo las sanciones ideológicas de la comunidad (por ejemplo, los incestuosos se convierten en piedra) a las necesidades de mantener una rígida escala social (por ejemplo, el mismo castigo es aplicado al pastor y la princesa que se enamoran).

Existe también una farmacopea del amor y sexo: zahumerios con *huallaquita* o empleo del *huanarpu* (*Fatropha macrantha* o *Cnidoscolus bacia canthus*), ambas son plantas que supuestamente expanden la capacidad sexual, el efecto puede también lograrse con frotaciones de "ciertos gusanillos llamados *sucama*" [PEREZ 1631: 222]; para no engendrar usábase zahumerios de *chutarpo* o *sutarpo* etc. [PEREZ 1631: 222].

El amor tenía un especialista, el *runatinkuy* ("el que une a la gente") mencionado también en una de las historias de amor a que hicimos mención. En aquella oportunidad, el zurcidor de sentimentos, llamado Auca Cusi logró someter a la hermana de Sinchi Roca que accedió a convivir incestuosamente con el Inka [MURUA 1964: II, 25–27]. La ceremonia respectiva se conocía como *tinkuchiku* o *tinkichi* [GUAMAN POMA 1937: 274].

Elemento de crucial importancia en estos afanes era el *wakanki*. Lo que hoy podríamos calificar de amuleto, estaba "hecho de raíces o yerbas o plumas de pájaro... que compelía las voluntades de hombres y mujeres...solían poner ocultamente en la cama o ropa de la persona pretendida [CABELLO 1951: 288–289]. El *wakanki* es omnipresente en la tradición inkaica [PEREZ 1631: 223–224; CALANCHA 1639: II, XII, 378; STA. CRUZ 1968: 289] donde siempre se presenta con características negativas como un elemento que desata pasiones incontrolables. Quien caía bajo su influencia era arrastrado o transgredir las leyes del incesto y la prohibición de acercarse a personas de diferente condición social. El *wakanki* es el protagonista de los relatos de amor precolombinos, sus usuarios acaban convertidos en piedra y sus restos en forma de peñas o montañas son el testimonio de la rigidez andina con que se juzgaban estos actos. Pero esto mismo nos da una idea de la vigencia de un sentimiento muy fuerte contra estas (y quizá otras) prohibiciones que no podemos dejar de relacionar con las contradicciones entre el sistema imperial y las organizaciones comunales. En seis relatos de amor conservados en documentos coloniales [MILLO-

NES *et al.* en prensa] los protagonistas son parejas de rangos desiguales, donde las damas pertenecen al más elevado. Dos de las versiones, nos han llegado reelaboradas por el cronista que compone, un final feliz, en el que los amantes acceden a una vida conyugal, luego de innumerables trabajos. En otras dos, las parejas culpables, cuya pasión fue alimentada por el *wakanki*, terminan convertidas en piedra.

Como es posible observar hasta ahora los cuatro aspectos referidos (adivinación, penitencia, medicina, y amor y sexo) dificilmente sobrepasan lo que en términos corrientes pudiera considerarse como conocimiento folk, y salvo el caso del *wakanki*, la mayoría de acciones, medicinas o especialistas tienen una marcada tendencia positiva. Que después de la conquista esto haya sido considerado como brujería, era inevitable por la ideología de los conquistadores. Ellos venían de un continente donde el saber popular había sido reinterpretado como inspirado por el demonio y la iglesia y sus organismos competentes (inquisición, visitas, etc.) tenían la obligación de perseguirlo. Hay sin embargo, alguna información sobre ciertas acciones que se vislumbran análogas a la hechicería africana o al estereotipo europeo que sirvió a los inquisidores. El ejemplo más notorio proviene del pueblo de Sañu (hoy San Sebastián, en los alrededores del Cuzco), su prestigio estaba presente desde las leyendas del Tawantinsuyu. Las cuatro parejas fundadoras conocidas como los Hermanos Ayar, al final de su peregrinación encontraron en el "hechicero" o "waka" de Sañu su más poderoso enemigo, que convirtió en piedra (según unas versiones) o mató con ponzoñas y yerbas a uno de los hermanos [STA. CRUZ 1968: 285; CABELLO 1951: 267–268]. Esto podría ser una alegoría para presentar al pueblo de Sañu, que siendo originario del Cuzco, se enfrentó a los Inkas en la época en que intentaban asentarse en el valle. Los Sañu parecen haber formado parte de la confederación Ayarmaca que tuvo en jaque a los recién llegados hasta el final de lo que se conoce como la primera dinastía. Establecido el imperio, los Sañu mantuvieron su importancia ritual: en la fiesta de la Citua, dedicada a la purificación ritual del imperio, representaban al Antisuyu (los Antis eran los pueblos de la Selva Amazónica, generalmente identificados como expresión de las fuerzas de la naturaleza) al momento de arrojar los males la ciudad. Posteriormente, instalado el régimen colonial, los Sañu mantuvieron su prestigio de "brujos", compartiéndolo con nuestros conocidos *yacarcaes* de Huaro.

Existen algunos indicios de que el saber de los *layqa* podía ser usado también para agredir en favor de su clientela. Bertonio traduce en varias partes *laycasiña* y *unucuni* como hechicería, y una serie de derivados insisten en "hacer o dar hechizos", o "ser hechizado" [BERTONIO 1879: 261, 355]. La misma fuente nos trae la frase "*Ttica chatha callacatha laycachathe*" que es traducida como "en hechizar alguno para que se enferme o muera [BERTONIO 1879: 354]. Sobre envenenamientos la documentación es más nutrida, hay a lo largo de las crónicas muchas referencias a plantas o pócimas que una vez aderezadas enloquecían o mataban a quienes las ingerían [PEREZ 1631: 373]. En esta línea se hizo famosa la planta del chamico, cuyo uso [PEREZ 1631: 197], está documentado hasta fecha muy reciente. Pero la expresión de un temor equivalente al que producían las brujas solamente se encuentra en las creencias referidas a los antepasados, que habiendo sido descuidados ("olvidado de

alimentar") de su ritual se volvían contra los creyentes las más de las veces en forma de criaturas monstruosas. Como dijimos atrás, aquí nos parece ver el origen de las versiones modernas de los cuentos de "condenados", que agrupa también tradiciones y figuras de gran antiguedad sobre las que todavía no tenemos una explicación organizada, pero que sirvieron de inmediata justificación para que los españoles les aplicasen la fácil etiqueta de brujería (véase por ejemplo GONZALEZ HOLGUIN [1952: 34]. "Viss cocha, o huma purek=Las brujas que dicen que las topaban de noche en figura de cabeza humana solamente silvando asi viss viss"). Es interesante observar que en busca de la palabra adecuada para traducir el concepto de demonio, los predicadores católicos vacilaron entre *wari* y *supay*; finalmente, al optar por el segundo dejaron constancia de que *wari* era como "antiguamente decían—los indígenas—al demonio" [BERTONIO 1879: 170]. Dicho concepto nos es familiar en tanto que se le utiliza para referirse a los ancestros: así se llamó una de las humanidades que precedió a los inkas, y es uno de los toponimios más frecuentes en el área andina, referido especialmente a lugares sagrados (Wariwilka en el valle del Mantaro, por ejemplo).

Dejamos mucha información para ser tratada con detenimiento en futuros trabajos, lo que nos interesa reafirmar es que al lado de la iglesia oficial inkaica existieron un volumen considerable de creencias que pertenecían a sistemas o subsistemas religiosos de entidades políticas subsumidas en el Tawantinsuyu. Estas creencias se mantuvieron como parte de la autonomía étnica que hacia 1532 todavía gozaban la mayoría de los integrantes del imperio. O podían también haber nacido como segmento ideológico perteneciente a las clases oprimidas, cuya distancia con la élite se hacía cada vez más notoria, siendo especialmente visible en la ciudad del Cuzco. La caída de los inkas hizo que su iglesia desapareciera con el aparato político derrotado, y los cultos periféricos a que aludimos, sobrevivan un tiempo al amparo de los inconvenientes que tuvo la corona para organizar su estructura colonial.

## 4. ¿BRUJERIA PRE-COLOMBINA? LOS CHIMOR

Reconstruir la religión de la Costa Norte al tiempo del contacto es una tarea superior a las posibilidades de las fuentes con que ahora contamos. Los restos arqueológicos declinan su carácter descriptivo en comparación con épocas anteriores, no conocemos su idioma, segmentos enteros de su población ha desaparecido en los primeros cincuenta años de colonización, y los documentos son escasos y de información fragmentaria.

Nuestro intento ahora tiene el carácter funcional de presentar el marco que se precisa para un análisis comparativo con el caso inkaico. Veremos, sin embargo, de agregar de alguna forma lo que se ha avanzado—que no es mucho—hasta el momento que redactamos.

En primer lugar hay que decir que nuestro resumen seguirá los límites políticos del reino costeño que parecen haberse extendido desde el desierto de Sechura en el Norte hasta el conjunto de valles Fortaleza-Pativilca-Supe. Y dado que usaremos básicamente la información escrita, podemos decir que ésta nos provee de datos que

podemos coincidir con el surgimiento y caída de Chimor, entre ±1250 y ±1450, si seguimos el esquema cronológico preparado por Kosok [1965].

Empecemos por decir que Chimor se asentaba en un ambiente radicalmente distinto al de los inkas. Su base estaba ubicada en el complejo de valles Moche-Chicama, siendo el primero sede de la capital Chan Chan. Al Norte, otro complejo de valles (Lambayeque—Motupe—La Leche—Zaña y Jequetepeque) albergó una o unas entidades políticas similares, que finalmente fueron absorvidas por los señores de Chimor. Al Sur, de manera espaciada, se encuentran valles pequeños formados casi siempre por ríos de cauce y corriente inestable (Virú, Chao, Santa, etc.), asiento de reducidas organizaciones tribales que fueron siendo conquistadas por el señor de Chan Chan.

Las condiciones que ofrece el paisaje y la naturaleza de la costa abonan la diferente contextura socio-política de Chimor con respecto a los Inkas. Mientras que para los serranos era indispensable controlar la mayor cantidad de niveles de altitud (y asegurar así el acceso a los recursos propios de cada nivel), en la costa cada valle o cada complejo de valles se presenta como una unidad autosuficiente de recursos, capaz de concentrar una población que se dedique a explotar y si es posible a expandir las capacidades de irrigación de cada corriente de agua. Obviamente esto fue conocido desde siglos atrás, cuando bandas de cazadores y recolectores tendían a agruparse en los oasis formados a la vera de los ríos. El descubrimiento y desarrollo de la agricultura acentuó aún más esta tendencia que desde sus orígenes fue la contrapartida del desarrollo de grupos humanos cuya economía estaba centrada en el aprovechamiento del mar. Esta especialización, creó una constante dicotomía cultural entre agricultores y pescadores, que a pesar del continuo intercambio que seguramente desarrollaron, mantuvo autónomos a ambos grupos, al menos en un importante número de rasgos culturales. Muchos siglos más tarde los españoles serían capaces de identificar formas dialectales ("la lengua pescadora") y algunas otras características específicas en cada grupo, cuya identidad podía percibirse hasta bien avanzada la colonia.

Hacia 300 D.C. en los valles norteños (complejos Moche-Chicama y Lambayeque principalmente), existía ya una red de canales que entrecruzaba los ríos más cercanos y se había desarrollado una cultura que indicaba una cierta uniformidad de patrón socio-económico así como una marcada división política, etnías todas, que hoy identificamos con el nombre de Mochica. En aquel entonces la conducta guerrera, testificada por su cerámica, debió ser expresión de la lucha por el control de las tierras agrícolas y los recursos generados por la utilización del desierto. La misma fuente ha sido interpretada como ofreciendo testimonio de un intenso acontecer mágico, protagonizado por combates entre shamanes de las distintas tribus o confederaciones en competencia. Siglos más tarde y luego de la influencia serrana a través de Wari, las gentes de Moche-Chicama llegaron por fin a montar una estructura política común y tras la conquista del reservorio de hombres y recursos que significó la captura del complejo Lambayeque, quedaron abiertas las puertas para la creación de un reino costeño.

Los dos complejos eco-sociales a que nos hemos referido (Moche-Chicama y Lambayeque) han logrado transmitirnos la historia legendaria de sus monarcas. La de Lambayeque es harto conocida, pero la volveremos a resumir aquí buscando de contraponerla, paso a paso al relato que nos ha llegado de los Chimor. De alguna región no precisada—"del Norte"—(se señala la presencia de un trompetero que tañe caracoles...¿Strombus?) llegó a las costas de Lambayeque un señor acompañado de su corte (cuyos dignatarios y funciones se especifican), servidores y esposas... Llamábase Naylamp y traía como mujer principal a Ceterni, con quienes empieza la dinastía lambayecana. No bien llegados, los viajeros abandonaron sus naves y se establecieron en las márgenes del río. Inmediatamente empezaron a construir viviendas y unas residencias ("palacios o templos") que llamaron "chot" para alojar a Naylamp y a su dios Yampellec, cuya imagen estaba "contrahecha" (¿pintada? ¿tatuada?) en el rostro del gobernante [CABELLO 1951: 327–328].

En Moche el relato es mucho más fragmentario y escueto. Taycamano llega también del Norte de donde un gran señor lo ha enviado para gobernar el valle. Hay indicios (el material de sus embarcaciones, polvos amarillos ceremoniales y vestidos de algodón) que no viene de muy lejos, si bien su idioma es diferente. Finalmente, conquista la zona y en señal de vasallaje, acepta como esposas a las hijas de sus nuevos súbditos. Un trozo muy deteriorado del relato nos hace presumir que estuvo encerrado en (¿un chot?) durante un año realizando ceremonias y "comunicándose" con (¿la deidad? ¿su señor del Norte? ¿un oráculo?). En adelante Taycamano tomó el nombre de Chimor Capac que es el título de los gobernantes, en versión quechua.

Los textos han sido analizados varias veces, Kosok presupone que se trata de relatos sucesivos en el tiempo y que Taycamano y su gente habrían sido una partida enviada desde Lambayeque. Lo que nos remite a la pregunta sobre el origen del grupo inicial liderado por Naylamp, pero no hay una hipótesis que unifique criterios.

Lo que se puede observar, es que ambos reyes se mueven en medio de un gran ceremonial, donde el arreglo personal era de gran importancia, quizá porque el patrón de vida urbano (tal cual se ha calificado a estas sociedades), hacía inevitable una frecuente interrelación de nobles y vasallos a quienes había que recordar el carácter divino de sus jefes. No es extraño, pues, Naylamp tenga un especialista en "unciones y color con el que el señor adornaba su rostro" (técnica que parece haber sido común entre los Mochica), o que el dios estuviese depictado o cuando menos representado simbólicamente (¿motivo escalonado?) [cf. BENSON 1972: 116–119] en la faz del gobernante. Este interés por establecer distancias visibles entre los diferentes sectores sociales puede haber sido también la causa de la marcada reclusión de los jefes norteños. Taycamano vive un año encerrado, dedicado a ceremonias que son secretas para sus vasallos. El cuerpo de Naylamp, una vez muerto (situación que se oculta) será sepultado en el mismo aposento donde había vivido"; su hijo Cium se aisló en una "bóveda soterriza" para que al perecer de esa manera, fuera tenido por "in mortal". Si toda esta información pudiese ser interpretada de manera similar a lo que sucedía en el Cuzco, se podría decir que cada uno de los reyes dioses había construído su propio ámbito (chot) para que le sirviese de palacio y mausoleo al mismo

tiempo. Una vez muerto luego de una serie de ceremonias y sacrificios, se convertía esa construcción en un santuario con su propio personal para mantener el culto. El heredero erigía a su vez su propio palacio.

Todo esto tendría en Chan Chan su mejor confirmación arqueológica [cf. MOSELEY y MACKEY 1973: 344]. Como se sabe, las excavaciones de Conrad [1980] y Pozorski [1980] demuestran la existencia de enormes plataformas funerarias, donde la tumba de un solo dignatario parece haber estado acompañada de multitud de sacrificios (alrededor de 300 en Las Avispas). Los restos indican que mujeres jóvenes siguieron el destino del titular de la tumba en la que también se encontraron restos de cerámica negra de gran finura, tejidos con aplicaciones de conchas, adornos de metal, madera tallada y conchas enteras (*Spondylus* sp. y *Conufergusoni*).

Quizá sea posible relacionar el autoentierro de Cium con la tradición alto-andina en la que este tipo de sacrificios divinizaba a la víctima. Hernández Príncipe [1923: 60–61] nos describe cuidadosamente como en la ceremonia de purificación llamada *Capac Cocha*, el curaca de Aija, deseando alcanzar el favor del Inca, le envió a su propia hija como ofrenda. La niña fue aceptada como tal, y luego de haber cumplido las ceremonias en Cuzco se le regresó a su pueblo, donde fue enterrada viva. El lugar entonces se consideró como oráculo y el nombre de la sacrificada se respetó como parte del panteón local. Cuando quería consultársele, los sacerdotes indígenas invocaban su nombre y la niña se incorporaba a este mundo a través de ellos mismos "que mudaban de voces" para responder a los creyentes.

Volviendo a la costa norte, hay que decir que los sucesores de los monarcas muestran a continuación dos estilos diferentes de gobierno, los reyes de Lambayeque se nos presentan mucho más religiosos, cercanos al culto, y en relación o quizá dependencia con el sacerdocio. Luego de la muerte de Cium, sus hijos y dignatarios se dispersan a ¿fundar? ¿civilizar? otras poblaciones. De ahí que Cinto, Jayanca, Tucume, Collique (¿Moche?) se atribuyan a esta dispersión de los señores de Lambayeque, y aunque dudamos que tal proceso pudo haberse llevado a cabo pacíficamente, no hay indicaciones de que fuera un avance militar. En Lambayeque donde continúan gobernando los descendientes de Naylamp, el cronista enumera en una velocísima lista de siete gobernantes sin dar detalle de sus acciones. La dinastía finaliza trágicamente, el último monarca, Fempellec, fue sacrificado por los sacerdotes de Yampellec, luego de haber sido culpado de dos sucesivos desastres (diluvio y sequía consecutivos) que de acuerdo con el clero expresaban la venganza del dios por haber sido despojado de su templo. El destronado monarca, atado de pies y manos, fue arrojado al mar, situación que abona en la interpretación de un poder real mediatizado por la iglesia. Y aquí acaba la dinastía lambayecana, el próximo gobernante será Pongmassa, tributario del Chimor Capac de Chan Chan.

Como se puede adivinar, en Moche-Chicama el gobierno asumió otro derrotero. Guacricaur (junto con su hijo Ñancenpinco) sometió a los pobladores con quienes compartían los dos valles, completando así la labor de Taycamano, su padre. Se dirigió luego, a la cabecera de los ríos, ampliando su poder político hasta la Sierra,

y luego de asegurar la frontera sur (valle del río Santa), se precipitó hacia la tierra de sus antepasados, el riquísimo reservorio del complejo Lambayeque.

No es este el lugar para discutir las características del poder político de los señores de Chimor, sin embargo no podemos dejar de hacernos la pregunta ya que ello nos daría indicios sobre la naturaleza y expansión de la iglesia oficial. Con toda seguridad, en los complejos mencionados parece haber regido, sinó un mismo clero, cuando menos una forma de culto generalizada; de la misma manera como las ciudades de Farfán y Pacatnamu (en Pacasmayo), Purgatorio en La Leche, y Apurlé en Motupe, repiten el modelo de Chan Chan [LANNING 1967: 153–154]. Fuera del área mencionada, la presencia del sacerdocio de Chimor podría haber seguido los vaivenes de un juego político muy fluído donde alianzas y traiciones eran bastante frecuentes.

Pero ¿cuáles eran los dioses? Luego de su decisiva intervención en los relatos dinásticos, Yampellec no vuelve a ser mencionado. Las referencias discontinuas y contradictorias de la mitología costeña terminan por favorecer a la Luna, que de acuerdo con los vocabularios de Bastian [1879], Vilches [1920] y Reyes [1939] se llamaba *Rem* [todos citados en CARRERA 1939: XI–XIV]. "Adoraban los indios de Pacasmayo y los más valles de los Llanos por principal y superior dios a la Luna, porque predomina sobre los elementos, cría las comidas y causa alborotos del mar, rayos y truenos. En una guaca era su adoratorio, que llamaban *sian*, que en lengua yunga quiere decir casa de la Luna (equivocación de Calancha; en todos los vocabularios, este término o uno muy parecido significa Sol. L.M.); teníanla por más poderosa que el Sol, porque él no (a) parecía de noche y ella se dejaba ver de noche y de día, que hasta en esto son desgraciados los que no están presentes, y también ella lo eclipsaba muchas veces y el Sol jamás la eclipsaba a ella... En los eclipses de Sol hacían festines a la Luna, festejando su victoria, en los de la Luna lloraban en bailes lúgubres, mientras duraba su eclipse manifestando el pésame de su tristeza, y acompañando con lutos su obscuridad...creían los indios de los Llanos que cuando la Luna no aparecía aquellos dos días iba al otro mundo a castigar los ladrones que habían muerto, vicio (el robo) que sobre todos se aborrecía.... Sacrificaban a la Luna niños de cinco años encima de algodones de colores, acompañados de chichas y fruta." [CALANCHA 1639: 552].

No hay mucho más sobre *Rem*, apenas si la vaga noticia de un sacerdocio femenino que el mismo cronista llama "*acllasca*" "imitando a las del Cuzco". El castigo "si alguna perdía el valor y desperdiciaba su pureza", era despeñarlas con su cómplice dejando que sus cuerpos fueran consumidos por las aves rapaces [CALANCHA 1639: 555]. Lo incierto de esta información se compensa con la reiterada insistencia en lo que parece ser una norma de conducta expresada también como mandato divino: la repulsión al robo. Además de su mención en el mito, el delito provocaba la aparición de señales cuya simbología hoy no entendemos: mazorcas colocadas en un palo alto "como ramos verdes", eran levantadas para que a manera de alarma general se dispusiese la cacería de los ladrones, que de ser atrapados se les ejecutaba junto con quienes hubieren encubierto el delito. El cielo estrellado ofrecía una alegoría permanente que debería servir de ejemplo a los potenciales infractores: las estrellas que

Calancha identifica como "las Tres Marías" (*Patá* en lengua yunga) representaban a un delincuente cogido por dos divinidades a quienes *Rem* ordenó sostener mientras cuatro buitres (otras tantas estrellas que se divisan debajo de *Patá*) devoraban al infortunado [CALANCHA 1639: 553–554]. Otro delito recordado por su castigo era el de quienes faltaban respeto a dioses o jefes divinizados; para hacer un escarmiento, se les enterraba en vida en lugares donde yacían los huesos de otros delincuentes, junto con animales inmundos. Su apelativo *ramar* se siguió usando hasta el siglo XVII con las connotaciones de insulto y desprecio. Lo mismo puede decirse con respecto al adulterio y la homosexualidad, aunque las versiones que nos han llegado tienen las características de estar teñidas con los estereotipos inkas sobre las cultura costeña [véase por ejemplo, CALANCHA 1639: 554–556].

Quien comparte con *Rem* el mayor número de menciones (que igualmente es bastante magro) es el Mar llamado *Nin* o *Ning*, una de las pocas deidades costeñas por quienes los inkas mostraron alguna veneración. Hay la tradición que cuando Tupac Yupanqui vió el océano por primera vez "Hizo una muy profunda adoración y le llamó *Mamacocha*, que quiere decir madre de las lagunas" [CABELLO 1951: 322]. La reverencia se mantuvo, siglos más tarde, el visitador Arriaga reportaba que "todos los que bajan de la sierra a los Llanos, en viendo la mar la adoran y se tiran las pestañas, ofreciéndoselas y le piden que no les deje enfermar y que vuelvan con salud a su tierra, y con mucha plata [ARRIAGA 1968: 214; también MOLINA 1968: 76]. Como veremos a continuación, la percepción serrana de *Ning* o en su caso *Mamacocha* era diferente a las gentes de Chimor, en una invocación recogida por Pérez Bocanegra, el ruego serrano es para que produzca la lluvia: "Oh Madre Mar, del cabo del mundo, llueve y rocía, pues te adoro" [PEREZ 1631: 133]. Pero aún deseando congraciarse con esta deidad, el serrano la sentía diferente: en la sencilla fórmula para cruzar una corriente de agua muy crecida, el creyente bebía de ella y le pedía, a más de poder pasarla, algunas otras cosas, entre ellas" que no lo llevase a la mar" [AVENDAÑO 1648: Vol. I, folio 52v.]. En la costa en cambio se le respetaba "para que les de pescado, o no se embravezca", en ese interés se le ofrecía "harina de maíz blanco, almagre (óxido rojo de hierro) y otras baratijas" [CALANCHA 1639: II, XI, 371]. Aún así se puede decir que gentes de ambas regiones comparten cierta imagen materna que les proyecta el océano. Nada de ésto sucede con *Rem* que si bien tenía en *Killa* (Luna para los Inkas) una réplica serrana, su importancia en el panteón cuzqueño era ciertamente secundaria. Queda por esclarecer el papel del Sol, llamado *Jian* o *Shian* en idioma yunga [CARRERA 1939: XII, XIV], su nombre aparece en los vocabularios y hay alusiones a él en la descripción de *Rem*, pero los datos son todavía insuficientes. Si tuviéramos que juzgar su función en los relatos recogidos al sur de Chimor (como se verá a continuación), *Shian* parece ser el creador regional, que cumplida su tarea, deja el papel de dios activo a divinidades más dinámicas y de inmediata relación con el hombre.

Luego de los dioses mencionados hay un largo vacío en el que apenas se puede colocar a *Fur*, conjunto de estrellas que Calancha [1639: 368] interpreta como las

Cabrillas y que supone hayan sido de importancia calendárica, pero no da detalles que permitan situar el contexto en que se ubican los datos.

Mientras en la costa norte se pierde el rastro de sus dioses, hacia el sur, y aún en dominio Chimor, otras deidades nos hacen llegar sus ecos a través de relatos cuyo contexto político no nos es tan conocido como el de Lambayeque o Moche-Chicama. Así por ejemplo hay la mención del dios *Kon*, hijo del Sol, creador de una humanidad a la que debió castigar por sus faltas "quitándoles la lluvia y transformó los fértiles campos en yermos desiertos", sólo dejó unos ríos para que con su esfuerzo y trabajo, pudiesen subsistir. De allí en adelante no llovió más en la costa. La irrupción de Pachacamac acabó con el culto del dios *Kon*, sus criaturas fueron convertidas en bestias, aquel fue desterrado [ROSTWOROWSKI 1977: 141–152; para una interpretación diferente, véase KARSTEN 1957: 154].

En el extremo sur de Chimor (Végueta, Huacho, Lima) fue recogido otro relato, bastante largo, que parece ser el resultado de la adición de dos o tres versiones que finalmente se integraron, pero cuyas diferentes estructuras son todavía visibles: Una primera pareja, puesta en este mundo por Pachacamac desfallece en un ambiente estéril de yerbas y espinas. Cuando muere el hombre, la mujer pide al Sol que la alivie llamándolo "Amado criador de todas las cosas". El dios la consuela y la fecunda milagrosamente a través de sus rayos y la mujer pare un hijo a los cuatro días. Pachacamac (que también era hijo del Sol) celoso porque se hubiese prestado respeto a otro dios, despedazó al niño y para que no hubiese más quejas sembró los dientes del difunto, de los que salió el maíz; las costillas y huesos, de donde nacieron yucas y raíces comestibles; y finalmente la carne del niño, que dió lugar a pepinos, pacaes y todos los frutos de la tierra. Nada de eso aplacó a su madre, cuyo llanto atrajo otra vez al Sol, que "siendo no poderoso contra el hijo Pachacamac", dió, sin embargo, vida al ombligo del infante asesinado que se convirtió en un segundo niño al que llamaron *Vichama*. Nuevamente celoso, Pachacamac apareció en escena, matando ahora a la madre, mientras que el ya joven *Vichama* estaba de viaje. Luego de despedazar a la víctima, creó a las gentes de Végueta junto con sus "curacas y caciques que los gobernasen". De regreso *Vichama* resucitó a su madre y con la ayuda del Sol castigó a Végueta, convirtiendo a sus pobladores en piedras, pagando ellos la frustración de no poder hallar a Pachacamac que se encontraba refugiado en su templo. Más tarde, arrepentido de lo hecho, ubicó los restos petrificados de los jefes indios a lo largo de la costa, fuera y dentro del mar, para que en adelante fuesen reverenciados (Todavía en 1639 "ninguno pisaba junto a ellos—en forma de peñazcos— y al pasar su vista le hacían sumisa adoración". Les llamaban *Alecpong*). Finalmente, viendo la tierra despoblada, *Vichama* pidió a su padre que crease otra humanidad, que le llegó en forma de tres huevos: uno de oro de donde salieron "los curacas, caciques, los nobles que llamaban segundas personas y principales", un segundo huevo de plata en el que estaban las mujeres de éstos, y uno de cobre de donde salieron "la gente plebeya que hoy llaman mitayos y sus mujeres y sus familias" [CALANCHA 1639: II, XIX, 414].

El cronista nos asegura que este mito tenía vigencia en Huaura, Supe, Barranca,

Aucayama, Huacho y Végueta. Son todas éstas, poblaciones al norte de Lima, entre los valles de Casma y Chancay.

Una primera reflexión sobre el relato nos hace regresar al mito de *Kon*, que al igual que *Vichama* debe competir con la presencia avasalladora de Pachacamac. El dios sureño se desplaza desde Lurín, se opone al Sol (padre y creador) y destruye las criaturas de los otros dioses, exigiendo para él toda la reverencia.

¿Es ésta una elaboración tardía? ¿Expandió su culto al compás de las armas imperiales del Cuzco? ¿O bien fueron mercaderes chinchanos quienes llevaron la noticia del oráculo? No hay como responder a estas preguntas con certeza, aunque es probable que los inkas sólo hayan dado el empujón final a una difusión que amenazaba ya a los cultos norteños. Más al sur, en el Chillón (Lima), Calancha vuelve a encontrar otro mito de creación que repite el esquema de los huevos/clases sociales. Ahora son cuatro estrellas que al casarse entre si, producen las unas "reyes, nobles y generosos", y las otras "plebeyos, pobres y serviciales" [CALANCHA 1639: II, XIX, 414], pero es Pachacamac quien ahora aparece como creador. El cronista agustino dice que esta versión del mito es respetada por "los indios de Caravailo, cinco leguas de Lima al Norte, Pachacamac, cinco leguas al Sur, y los pueblos que corren la costa al mediodía hasta Arica (Chile)".

Cualquiera que haya sido la verdad de esta distribución, lo que resulta claro son los intentos de Pachacamac de alcanzar autoridad en el reino de Chimor. Páginas atrás comentamos como los sacerdotes de Lurín comunicaron al Inka el deseo de que se levantase un templo a su dios en territorio norteño, a lo que accedió sin demoras. Situación que en la práctica implicaba que las tropas cuzqueñas rindieran antes a los señores de Chimor. De ser así, las contiendas míticas contra *Kon* y *Vichama*, estarían dando cuenta de los esfuerzos del dios para llevar adelante su doctrina.

No es ésta la única muestra del interés expansionista de Pachacamac. En el relato de las crónicas, situación es narrada como acaecida en pleno crecimiento del Tawantinsuyu, cuando Tupac Yupanqui debió satisfacer las ambiciones del dios costeño. Según la versión que nos ofrece el licenciado Santillán, Pachacamac le pidió al Inka que construyese "casas" para tres de sus cuatro hijos, a lo que Tupac accedió levantando templos en Mala, Andahuailas y Chincha. El cuarto hijo iría con el Inka, lo que puede significar que bien se le construyó un templo en el Cuzco o que simplemente se colocó su imagen en el Coricancha, o que siguiese al Inka en calidad de "bulto" o divinidad acompañante [SANTILLANS 1968: 111–112].

Volviendo al texto que comentamos, debemos referirnos otra vez a la drástica división social que debe haber caracterizado a los Chimor y que anotamos de paso al comentar las pinturas faciales. En este caso los "huevos" y su producción no sólo expresan unos hipotéticos "diferentes orígenes" de cada sector. Nótese además que en la descripción de los señores, el cronista recoge connotaciones morales con respecto a lo que se esperaba de ellos: "reyes, nobles y generosos" vis-a-vis "plebeyos, pobres y serviciales". Lo que no sabemos es que si la "generosidad" aludida correspondería al mismo mecanismo que Murra [1977] detecta como regulador de las relaciones entre gobernantes serranos y sus vasallos. De ser asi, esta "generosidad" institucionalizada

sería entonces una formulación ideológica, con la que el estado inka—y quizás también los Chimor—explicaban a sus "serviciales" vasallos la necesidad de depender de sus gobernantes.

Factor importante en esta versión costeña de "generosidad" debió ser la chicha, recuérdese que la propia corte de Naylamp, tenía un dignatario encargado—suponemos—de mantener la existencia y la distribución del precioso líquido. Preparada con maíz que se hacía mascar a niños y jovencitas, su elaboración era sin embargo, actividad reconocida como masculina, al contrario de lo que ocurría en la sierra [ANONIMO 1968: 174; ARRIAGA 1968: 206]. Como es lógico suponer, los dioses también la tomaban, pero para ello se le agregaba polvos de *ishpingo* (*Quararibea* sp. de la familia Bombacaceae) que hácenla muy fuerte y espesa y despuês de haber echado sobre la *huaca* lo que les parece, beben la demás los hechiceros, y les vuelve como locos" [ARRIAGA 1968: 209].

Otra connotación social en el mito de *Vichama* es que las esposas de los noble son colocadas en un universo inaccesible para los gobernados, creando distinciones que seguramente eran sancionadas de manera implacable. Situación que nos recuerda el caso inkaico, aunque aqui la diferenciación está marcada desde el origen mismo de la humanidad.

El número de señores mencionados ("curacas, caciques, nobles que llaman segundas personas y principales") sugiere dos posibilidades complementarias. De un lado una larga escala de rangos ceremoniales y de gobierno, adscritos a la corte de Chimor. Tal cosa estaría también expresada en la lista de dignatarios que acompañaba a Naylamp: Pitasofi=trompetero, tañedor de grandes caracoles; Ñinacola=cuidaba andas y silla; Ñinagintue=cuidaba la bebida; Fongasigde=encargado de derramar polvo de conchas marinas donde pisaría su señor; Occhocalo=cocinero; Xam muchec=que cuidaba unciones y color con que Naylamp adornaba su rostro; Ollopcopoc=encargado de bañar al señor; Llapchi luli=labraba camisetas y ropa de pluma. Me parece que las funciones indican más bien rangos que tareas a desempeñar, situación no desconocida en otras cortes del mundo. En Francia, el vencedor de Poitier, Carlos Martel era "mayordomo" de los reyes cuando condujo sus ejércitos.

Pero esta multitud de jefes puede aludir también a la posibilidad de que las autoridades locales mantuviesen cierto grado de autonomía a cambio de asegurar el pago de tributos al señor de Chimor. En cualquier caso, Carrera suministra denominaciones específicas para tres autoridades que parecen gradualmente unas más importantes que otras: *aloec*=cacique; *fixallca*=caballero; y *çiequic*=gran señor [1939: 33]. Si sumamos estos indicios al testimonio arqueológico hay las bases para creer que los nobles Chimor constituyesen per se el siguiente escalón de la jerarquía que se sacralizaba con la distancia social. "Casi parece ser que se hubiesen preocupado más por el bienestar del muerto que en su propia existencia", reflexiona Kutscher [1977: 17] al apreciar el material funerario que acompañaba a los señores. En un entierro descubierto por Strong y Evans [1952], al lado de esposas y sacerdotes sacrificados, se aprecian algunos cadáveres atados, lo que hace presumir a Benson [1972:

137–138] que se ejecutaban prisioneros para acompañar a su vencedor en esta última jornada.

Los testimonios tardíos de las ceremonias mortuorias de los costeños no trasmiten el faustuo que se debió desplegar cuando se enterraba a la élite, en todo caso es bueno consignarlo porque el patrón de las exequias no debió ser muy diferente: diez días después del deceso se reunía toda la parentela y luego de zambullir el cadáver tres veces en la corriente de agua más cercana, lavaban sus ropas y preparaban una cena en la que el muerto recibía el primer bocado. De regreso a casa, se limpiaba el lugar donde había vivido y se bebía y comía toda la noche hasta que el difunto viniese a despedirse por última vez. Por la mañana los sacerdotes anunciaban que ya su "ánima" satisfecha con las ceremonias se había retirado a "*Zamayhuaci* que quiere decir casa de descanso y que no volverá más" [ARRIAGA 1968: 216].

¿Que tan similar sería la función de los *munaos* (momias costeñas) con respecto a su contraparte serrana? ¿Existiría también un número selecto de *Panacas* o sus equivalentes en proceso de acumulación de poder y propiedades? La evidencia arqueológica parece indicar lo contrario, como si el proceso de centralización fuese reciente. A esto hay que sumar la posibilidad de que en los complejos de Moche-Chicama y Lambayeque, se hubiese aceptado la divinización de las dinastías cuyo recuerdo recogieron los cronistas. Como en el caso inkaico, en algún momento había que reajustar el número de monarcas que nos ofrece la tradición Chimor. Un indicio interesante puede ser aportado por la ciudad de Chanchan, en la que se observaron nueve plataformas funerarias, en las que, como dijimos arriba, parece estar enterrado sólo un dignatario o gobernante.

A pesar de la pobreza de nuestra información, estamos seguros que ni la contienda *Vichama-Kon-Pachacamac*, ni lo poco que sabemos de *Rem*, *Shian* y *Fur*, agotan la mitología norteña. Aún sumando a ello el culto a los señores divinizados, los datos no logran ofrecernos un perfil valedero de la o las religiones en Chimor cuya desaparición tiene que ver tanto con los inkas como con los españoles. A esto hay que agregar que al revés de la sierra, los cultos locales no parecen haber tenido la capacidad de resistir a la prédica cristiana, ni mucho menos de montar centros clandestinos que mantuviesen vivas las ceremonias de sus ancestros. Sin perjuicio de que alguna vez encontremos una documentación iluminadora, por ahora no se puede agregar más sobre religión oficial de la costa. Digamos sin embargo que los fragmentos dispersos que acabamos de consignar y el testimonio arqueológico nos hacen preveer un mundo de riqueza fantástica. Un ejemplo de este tipo de información puede ser el caso de *huamancanfac* que veremos a continuación.

Frente a las costas se alzan las islas guaneras, son éstas trozos rocosos que emergen del mar y que sirven de refugio a una multitud de aves marinas (guanay, gaviota, chorlito, etc.) que se alimentan de la riquísima fauna arrastrada por la corriente de Humboldt. Los indígenas descubrieron desde épocas remotas la utilidad de las deposiciones de estas aves, que conteniendo un alto grado de fosfatos, constituían un excelente fertilizante. Pero recogerlo no era una tarea rutinaria, cuando iban a hacerlo "hacían un sacrificio derramando chicha en la playa para que no se les trans-

tornaran las balsas, precediendo dos días de ayuno, y cuando llegaban a la isla adoraban a la *guaca huamancanfac* como el señor del huano y le hacían las ofrendas (chicha, mullu, paria, etc.) para que les dejase tomar el huano, y en llegando de vuelta al puerto ayunaban dos días y luego bailaban, cantaban y bebían" [ARRIAGA 1968: 214; también AVENDAÑO 1648: 57 v.]. Pero la trascendencia del viaje rebasaba lo descrito anteriormente: percibidos también como el trayecto de ultratumba, los yungas aseguraban que el creyente, una vez difunto, sería llevado una vez más a la isla, entonces ya por los lobos de mar, a quienes llamaban *tumi*...[CALANCHA 1639: II, XII, 379].

Otros fragmentos menos precisos nos traducen del quechua elementos religiosos que pretenden ser equivalentes: las *konopas* son llamadas *lacas* [ARRIAGA 1968: 204], el poderoso *wakanki* tendría su simil en el *mancucu* [ARRIAGA 1968: 217] y las *wakas* habrían sido llamadas *macyoec* [CARRERA 1939: 368]. Hay también las resonancias de adivinos que utilizaban la coca y el tabaco (*hechecoc*) y de curanderos que podrían haber duplicado en los Llanos la tarea del *ampikamayoq* (*oquetlupuc*) pero la singularidad de la información la hace cuando menos dudosa [CABELLO 1951: 288; CALANCHA 1639: 556].

Dado que nos hemos ido introduciendo en los cultos populares, dejando lo poco que podemos decir de la religión oficial de la costa norte, conviene reflexionar un poco sobre las posibilidades de nuestras fuentes (escritas) para abordar el problema.

Cuando llegan los cronistas, el reino Chimor había dejado de existir. Los relatos de quienes se interesaron particularmente en la costa son especialmente tardíos: Cabello [1586], Calancha [1639], Carrera [1644], Medina [1650], etc. Sus referencias, entonces tienden a polarizarse en dos extremos: o las reminiscencias de una tradición oficial fragmentaria que acabamos de resumir o bien lo que ellos calificaron de hechicería o brujería que alberga al mismo tiempo un alto porcentaje de la tradición popular española o la inkaica, extrapoladas. Que esto suceda se puede explicar a partir de varias líneas argumentales tratadas someramente en un trabajo anterior [MILLONES 1981]. Pero ahora nos interesa finalizar nuestro análisis con un brevísimo sumario de las posibilidades existentes para cubrir los vacíos actuales en el conocimiento de las religiones costeñas.

Como se puede apreciar, líneas arriba hemos usado el mismo esquema para el tratamiento de los dos complejos religiosos: contraponer al culto oficial (iglesia, sacerdotes y dogma) los cultos populares (santuarios, curanderos, shamanes, etc.). Como es notorio, el esquema funciona de acuerdo al volumen de información, que nos permite (junto con otras variables) desligar los dos sistemas. Hasta el momento creemos haber presentado la mejor síntesis posible de lo que nos ofrece la fuente escrita, pero hay otras posibilidades.

Es factible acceder a una mayor información a través de la arqueología. Un conjunto de especialistas [BENSON, 1972; DOBKIN, 1979; SHARON, 1973, 1980, etc.] ha utilizado las creencias populares contemporáneas, especialmente las referidas al curanderismo, como líneas de interpretación de la iconografía mochica. El camino es tan fascinante como riesgoso: al revés de la cerámica Chimu ($\pm$1300) monocroma y con formas tomadas de Wari, la alfarería Mochica (100–800 D.C.) destaca por su decora-

ción escenográfica, en cuanto la superficie del objeto es llana y permite la pintura. O bien el ceramio toma un sentido escultórico, que también lo ha hecho famoso. Pues bien, a través de estas formas y dibujos se ha pretendido recrear una versión etnográfica que nos la ofrecerían quienes modelaron o pintaron la alfarería que hoy recogemos.

En el otro extremo temporal de la información, y desde las primeras indagaciones de Gillin en el pueblo de Moche [1947], se hizo evidente un voluminoso material contemporáneo de creencias populares, con características bastante diferenciadas de las que nos proporcionaba la sierra centro-sur peruana. Dicha presencia, aunada a los antecedentes ecológicos e históricos del área volcó a estos y otros especialistas en la tarea de identificar, en el sistema de creencias actual, la pervivencia de aquellos cultos expresados en el material arqueológico, y viceversa, es decir, a que el ceremonial y parafernalia contemporáneos permitiese deducir el sentido de las formas y figuras de la cerámica pre-colombina. El entusiasmo que produjo semejante procedimiento permitió algunas omisiones importantes en los estudios que se emprendieron: la más seria de ellas, es la que hoy pretendemos rescatar, la interpretación del material documental. Prueba de ello es la longevidad otorgada al resumen histórico de Rowe [1948], artículo que continúa siendo mantenido como referencia válida del material escrito.

Conviene dejar claro que no pretendo invalidar ninguna otra línea de acercamiento al pasado. Pienso que las aproximaciones que se logran a partir de esta serie de comparaciones pueden ayudarnos a identificar la validez sagrada de determinados objetos, a descubrir asociaciones entre éstos y quienes los usaban, y en algunos casos a reconocer ceremoniales o fragmentos de los mismos. Lo que queda en la obscuridad es el contexto global de la teología a que se adscribían personas, objetos y relatos sagrados. Al decir ésto quiero destacar el riesgo de proyectar al pasado (o viceversa) un sistema de creencias que en última instancia sólo puede explicarse cuando las estructuras sociopolíticas en que se inserta nos son más o menos claras. Por otra parte, en la historia de las religiones es frecuente retomar objetos, rituales y símbolos de contextos culturales pasados. Su función en el sistema que los acoge se acomodará de acuerdo a las necesidades ideológicas que exigieron su trasplante y que no garantizan que tal objeto o ritual tendrá el mismo lugar que ocupaba en su sociedad de origen.

Asi por ejemplo, creo que Donnan [1978: 33] acierta cuando relaciona las escenas de caza de los lobos marinos con la necesidad de conseguir "la piedra de lobo de mar" que fuera identificada por Gillin [1947: 124] entre los objetos de la "mesa" del curandero de Moche. Otro problema es averiguar si las razones aducidas por el brujo de Moche (convertida la piedra en polvo serviría para curar males del corazón) eran las mismas por las que se le cazaba en época mochica. Y aún estamos lejos de conocer la relación entre el relato de Calancha que transcribimos arriba (que los *tumis* transportaban a los muertos) con los datos recién mencionados, aunque no nos falten hipótesis.

Es aqui donde vemos—a pesar de los reparos, hoy necesarios—lo indispensable de

que se sigan haciendo este tipo de aproximaciones. Ellas han permitido, por ejemplo, identificaciones importantes como el uso de San Pedro (*Trichicereus pachanoi*) en las acciones religiosas de los mochicas [SHARON 1973: 114–135; DOBKIN 1979: 7–17], y probablemente encontraremos algunas más, pero esto no debe llevar nuestra imaginación demasiado lejos. Obviamente en el curanderismo contemporáneo subsisten elementos de origen pre-colombino, pero tendrían que pesar tanto o menos que aquellos que impusieron los Inkas o la hueste conquistadora que llegó de España, arrastrando a Cristo y a la brujería europea. En todo caso, el curanderismo actual no constituye la exclusiva continuación de ninguno de los tres sistemas, es uno nuevo que aún basándose en los anteriores, responde a la estructura sociopolítica del Perú actual.

## 5. REFLEXIONES FINALES

Un siglo después de la Conquista, la iglesia española, aguijoneada por los jesuitas, organizó en los Andes la versión americana de la caza de brujas. El objetivo de la persecución no era la iglesia inkaica, muerta con el Tawantinsuyu. Más permanente que ella, los cultos populares, de antigua data algunos, recientes los otros, amenazaban con su vigor, el débil efecto de la prédica cristiana fuera de las urbes coloniales.

Es importante anotar de la "extirpación de idolatrías" mostró reacciones diferenciadas en las sedes de los complejos que acabamos de reseñar. Mientras que los cultos populares serranos (*wakas* y sus sacerdotes) asomaron como sistemas organizados para la resistencia y la invasión española del siglo XVI y por la precedente conquista inkaica, la Costa Norte apareció como tierra de combate en la que diferentes influencias se hacían presente. Al decir ésto estamos pensando que en la documentación colonial aparecen largos fragmentos de brujería europea intercalados como si fueran indígenas, en los que la parafernalia, ritual y oficiantes tienen nombres nativos (generalmente en quechua) pero la descripción de su funcionamiento está calcada de los archivos de la inquisición europea. El que esto suceda nos habla de dos fenómenos superpuestos, de una parte el sistema de creencias estaba muy fragmentado, y la tradición indígena se mantenía en islotes localizados en torno a santuarios que se ubicaban fuera de los ojos de los europeos. El segundo proceso paralelo está relacionado con la penetración de aquellas creencias (brujería por ejemplo), que sin ser aceptadas por la iglesia católica, llegaron también con la hueste española.

En la sierra, aunque el Tawantinsuyu ya no existiera como entidad política, su presencia histórica era (y es) tan importante que aún muerto otorgaba prestigio a los cultos locales. Que estos usaran de manera parcial (o muy transformada) la ideología estatal o incluso que reforzaran con ella una diferente, no tiene importancia, ya que lo inka seguía siendo el telón de fondo ideal para la supervivencia de un mundo sobrenatural. En territorio Chimor, esta referencia unificadora desapareció con la invasión cuzqueña, y los cultos locales sólo defendieron su presencia individual (como centros religiosos, curanderos y objetos sagrados) al ser asimilados de manera diversa por los sistemas y subsistemas ideológicos que sucesivamente ocuparon la zona.

Otro factor de diferenciación puede intuirse en la posibilidad de que el ejercicio de la "brujería" Chimor hubiese sido una práctica menos combatida por el estado que lo que nos muestra la documentación en el caso Inka. De ser ésto cierto es probable que la contraparte europea encontrase en la costa un terreno más accesible a una simbiosis, que aseguraba la supervivencia de sacerdotes y creyentes, aunque el contexto ideológico no fuera el mismo.

Cabe una reflexión última acerca de la doble ocupación a que hemos aludido al hablar del reino Chimor. Era de esperar que la presencia europea quebrase las estructuras político-sociales de la costa norte, asi había sucedido en otros continentes y varias veces en América; esta vez, tan formidable empuje, encontró una sociedad en franco deterioro, que ya había sido azotada por la animosidad de ejércitos invasores. La pregunta es entonces: ¿A que se debe la decisión inkaica de ser tan drásticos con los Chimor? Y dicha pregunta se asienta en dos líneas de argumentación: 1) el Tawantinsuyu estaba organizado a partir de múltiples posibilidades de relación entre el Cuzco y sus futuros aliados o vasallos; 2) por razones didácticas hemos presentado a estos complejos culturales (Inka-Chimor) aislándolos de la red de relaciones que fluyó libremente entre costa y sierra, pero lo más probable es que ambos supieran mutuamente de su existencia, muchos años antes de entrar en contacto.

Es posible que nunca tengamos una respuesta satisfactoria, algo si parece filtrarse al comparar las ideologías que alimentaban los dos reinos: nada tan antagónico al dios Sol como la diosa Luna, a la diosa Tierra como la diosa Mar, los lobos como psicopompos a los perros como tales, etc. etc. Quizá esta contraposición religiosa expresaba diferencias tan grandes como las que tienen quienes confían en las lluvias frente a los que disponen de sistema de canales, o bien la de tener recuas de camélidos frente a manadas de perros sin pelo, o de servirse de esclavos y no tenerlos. En el fondo todo esto debió constituir a la larga una propuesta económica, social y de gobierno tan distinta, que a cada uno de ellos, la otra debió hacerse notable por lo monstruosamente ajena. Los inkas, dice la tradición, cortaron el agua para rendirlos por sed, lo suficiente para que su asalto final convirtiese a Chan Chan en un desvaído reflejo de sus días de gloria. Si tal hicieron, probaban en su calculada paciencia, el convencimiento de destruir una manera de ser diferente.

## BIBLIOGRAFIA

ALTSCHUL, Suri von Reis

1972 *The Genus Anadenanthera in Amerindian Cultures.* Cambridge: Harvard University Botanical Museum.

ANONIMO

1968 (ca. 1590) Relación de las Costumbres Antiguas de los Naturales del Perú. En *Biblioteca de Autores Españoles,* Tomo 209, pp. 151–189. Madrid: Ediciones Atlas.

ARGUEDAS, José María

1961 Cuentos Religioso-Mágicos Quechuas de Lucanamarca. *Folklore Americano* 8–9: 142–216.

ARRIAGA, Pablo José de
1968 (1621) Extirpación de la Idolatría del Perú. En *Biblioteca de Autores Españoles,* Tomo 209, pp. 191–277. Madrid: Ediciones Atlas.

AVENDAÑO, Fernando de
1648 *Sermones de los Misterios de nuestra Santa Fe Católica, en Lengua Castellana y la General del Inca.* Lima: Jorge López de Herrera, Impresor.

AVILA, Francisco de (compilador)
1966 (1598) *Dioses y Hombres de Huarochirí.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

BENSON, Elizabeth P.
1972 *The Mochica.* New York: Praegar Publishers Inc.

BERTONIO, Ludovico
1879 (1612) *Vocabulario de la Lengua Aymara...* 2 volúmenes. Editado por Julio Platzman. Leipzig: B. G. Teubner.

BETANZOS, Juan de
1968 (1551) Suma y Narración de los Incas que los Indios Llamaron Capaccuna que Fueron Señores de la Ciudad del Cuzco y de Todo lo que a ella Subjetó... En *Biblioteca de Autores Españoles,* Tomo 209, pp. 1–56. Madrid: Ediciones Atlas.

CABELLO VALBOA, Miguel
1951 (1586) *Miscelánea Antártica.* Lima: Instituto de Etnología, Universidad Nacional de San Marcos.

CALANCHA, Antonio de la
1639 *Crónica Moralizada de la Orden de San Agustín en el Perú...* 2 tomos. Barcelona: Pedro Lacavallería, Impresor.

CARRERA, Fernando de la
1939 (1644) *Arte de la Lengua Yunga.* Tucumán: Instituto de Antropología, Universidad Nacional de Tucumán.

CONRAD, Geoffrey W.
1980 Plataformas Funerarias. En Rogger Ravines (ed.), *Chanchan: Metrópoli Chimú,* pp. 217–230. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

DIEZ DE SAN MIGUEL, Garci
1964 (1567) *Visita Hecha a la Provincia de Chucuito por Garci Diez de San Miguel en el Año 1567.* Lima: Casa de la Cultura.

DOBKIN, Marlene
1979 Los Alucinógenos de Origen Vegetal y la Religión de los Mochicas. *Cielo Abierto* 2(5): 7–16. Centromín, Lima.

DONNAN, Christopher
1978 *Moche Art of Peru.* Los Angeles: Museum of Cultural History, University of California.

ELIADE, Mircea
1954 *Tratado de Historia de las Religiones.* Madrid: Instituto de Estudios Políticos.

EVANS-PRITCHARD, E. E.
1937 *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande.* London: Oxford University Press.

GARCILASO DE LA VEGA, Inca
1943 (1604) *Comentarios Reales de los Incas.* Buenos Aires: Emecé Editores S. A.

GEERTZ, Hildred
1975 An Anthropology of Religion and Magic 1. *Journal of Interdisciplinary History* 4(1): 71–89.

GILLIN, John
1947 *Moche, a Peruvian Coastal Community.* Washington, D. C.: Smithsonian Institution.

GINZBURG, Carlo
1966 *I Benadanti: Richerche sulla Stregoneria e sui Culti Agrari tra Cincuacento e Seicento.* Torino: G. Einaudi.

GONZALEZ HOLGUIN, Diego
1952 (1604) *Vocabulario de la Lengua General de Todo el Perú.* Lima: Instituto de Historia, Universidad Nacional de San Marcos.

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe
1937 (1613) *Nueva Coronica y Buen Gobierno.* Paris: Institut d'Ethnologie, Université de Paris.

HERNANDEZ PRINCIPE, Rodrigo
1923 (1622) Mitología Andina. *Inca* 1(1): 25–68.

HORSELEY, Richard A.
1979a Who Were the Witches: The Social Roles of the Accused in the European Witch Trials. *Journal of Interdisciplinary History* 9(4): 689–715.
1979b Further Reflections on Witchcraft: An European Folk Religion. *History of Religions* 19(1): 71–95.

KARSTEN, Rafael
1957 *La Civilisation de l'Empire Inca: Un Etat Totalitaire du Passè.* Paris: Payot.

KLUCKHOHN, C.
1970 *Navaho Witchcraft.* Boston: Beacon Press.

KOSOK, Paul
1965 *Life, Land and Water in Ancient Peru.* New York: Long Island University Press.

KRAMER, Henry y James SPRENGER
1970 (1484) *Malleus, Maleficarum.* Taducción, introducción, bibliografía y notas de Montague Summers. New York: Benjamin Blom, Inc.

KUTSCHER, Gerdt
1977 *Chimu: Eine Altindianische Hochkultur.* Hildesheim: Gerstenberg Verlag.

LA BARRE, Weston
1948 *The Aymara Indians of Lake Titicaca Plateau.* American Anthropological Association Memoir 68.

LANNING, Edward P.
1967 *Peru before the Incas.* Englewood Cliffs: Prentice Hall, Inc.

LARREA, Juan
1960 *Corona Incaica.* Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdova.

LEA, Henry
1966 *A History of the Inquisition of Spain.* New York: AMS Press, Inc.

MALINOWSKI, Bronislaw
1922 *Argonauts of the Western Pacific.* London: Routledge and Kegan Paul.
1925 Magic, Science and Religion. In J. Needham (ed.), *Science, Religion and Reality*, pp. 20–84. London: The Sheldon Press.
1935 *Coral Gardens and their Magic: A Study of the Methods of Tilling the Soil and of Agricultural Rites in the Trobriand Islands.* New York: American Book.

MARISCOTTI DE GÖRLITZ, Ana María
1978 *Pachamama Santa Tierra.* Suplemento de Indiana 8, Ibero-Amerika-nisches Institut. Berlin: Gebr. Mann Verlag.
MEANS, Philip A.
1973 *Ancient Civilization of the Andes.* New York: Gordian Press.
MEDINA, Felipe
1650 *Relación del Licenciado...Visitador General de las Idolatrías del Arzobispado de Lima...*Archivo General de Indias, A. de Lima 302.
MILLONES, Luis
1964 La "Idolatría de Santiago": Un Nuevo Documento para el Estudio de la Evangelización en el Perú. *Cuadernos del Seminario de Historia* 7: 31–33. Instituto Riva Aguero, Lima.
1981 Los Hechizos del Perú: Continuidad y Cambio en las Religiones Andinas, Siglos XVI–XVIII. *Cielo Abierto* 15: 3–15. Centromín, Lima.
MILLONES, Luis, Virgilio GALDO y Anne Marie DUSSAULT
(en prensa) *Seis Relatos de Amor: Reflexiones en Torno al Romance en la Sociedad Indigena.*
MOLINA, Cristóbal de
1943 (1572–74) Fábulas y Ritos de los Incas. En *Los Pequeños Grandes Libros de Historia Americana,* Tomo 4 (lra. serie), pp. 7–84. Lima: Librería e Imprenta O. Miranda.
MOLINA, Cristóbal de
1968 (1552) Conquista y Población del Perú, Fundación de Algunos Pueblos, Relación de Muchas Cosas Acaecidas en el Perú...En *Biblioteca de Autores Españoles,* Tomo 209, pp. 56–95. Madrid: Ediciones Atlas.
MOSELEY, Michael y Carol J. MACKEY
1973 Chan Chan: Peru's Ancient City of Kings. *National Geographic* 143: 318–344.
MURRA, John
1975 *Formaciones Económicas y Políticas del Mundo Andino.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
1977 *La Organización Económica del Estado Inca.* México: Siglo Veintiuno.
MURUA, Martín de
1964 (1590) *Historia General del Perú.* Madrid: Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo.
ORTIZ DE ZUÑIGA, Iñigo
1967–72 (1562) *Visita a la Provincia de León de Huánuco en 1562,* 2 tomos. Huánuco: Universidad Nacional Hermilio Valdizán.
OTERO, Gustavo Adolfo
1951 *La Piedra Mágica: Vida y Costumbres de los Indios Callahuayas de Bolivia.* México: Instituto Indigenista Interamericano.
PARSONS, Elsie C.
1927 Witchcraft among the Pueblos: Indian or Spanish? *Man* 27: 106–112, 125–128.
PEREZ BOCANEGRA, Juan
1631 *Ritual Formulario e Instrucción de Curas para Administrar a los Naturales de este Reino...*Lima: Gerónimo de Contreras, Impresor.
PETTAZZONI, Raffaele
1928 La Confessione dei Peccati nelle Antiche Religione Americane. *Atti del XXII Congresso Internazionale degli Americanisti* 2: 277–288. Roma.

1929 *La Confessione dei Peccati*, Parte 1. Bologna: Zanichelli Editore.

PIZARRO, Pedro

1965 (1571) Descubrimiento y Conquista de los Reynos del Perú. En *Biblioteca de Autores Españoles*, Tomo 168, pp. 167–242. Madrid: Ediciones Atlas.

POLO DE ONDEGARDO, Juan

1916a (1559) Los Errores y Supersticiones de los Indios, Sacadas del Tratados y Averiguación. En *Colección de Libros y Documentos Referentes a la Historia del Perú*, Tomo 3, pp. 3–44. Lima: Imprenta y Librería San Marti C. A.

1916b (1567) Instrucción contra las Ceremonias y Ritos que Usan los Indios Conforme al Tiempo de su Fidelidad. En *Coleccion de Libros y Documentos Referentes a la Historia del Perú*, Tomo 3, pp. 189–203. Lima: Imprenta y Librería San Marti C. A.

PONCE SANGINES, Carlos

1969 *Tunupa y Ekako*. La Paz: Editorial "Los Amigos del Libro".

POZORSKI, Thomas G.

1980 Las Avispas: Plataforma Funeraria. En Rogger Ravines (ed.), *Chanchan: Metrópoli Chimú*, pp. 231–242. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

ROSTWOROWSKI, María

1977 *Etnia y Sociedad*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

ROWE, John H.

1948 The Kingdom of Chimor. *Acta Americana* 6(1–2): 26–59.

RUSSELL, Jeffrey B.

1972 *Witchcraft in the Middle Ages*. New York: Cornell University Press.

SANTA CRUZ PACHACUTI, Juan

1968 (1613) Relación de Antiguedades de este Reyno del Perú... En *Biblioteca de Autores Españoles*, Tomo 209, pp. 279–319. Madrid: Ediciones Atlas.

SANTILLAN, Hernando

1968 (ca. 1563) Relación del Origen, Descendencia, Política y Gobierno de los Incas. En *Biblioteca de Autores Españoles* Tomo 209, pp. 97–149. Madrid: Ediciones Atlas.

SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro

1942 *Historia de los Incas*. Buenos Aires: Emecé Editores S.A.

SHARON, Douglas

1973 The San Pedro Cactus in Peruvian Folk Healing. In Peter Furst (ed.), *Flesh of the Gods*, pp. 114–135. New York: Praeger Publishers.

1980 *El Chamán de los Cuatro Vientos*. Mexico: Siglo Veintiuno.

STRONG, William D. y Clifford EVANS

1952 *Cultural Stratigraphy in the Viru Valley, Northern Peru*. Columbia Studies in Archeology and Ethnology 1 (1). New York.

THOMAS, Keith

1975 An Anthropology of Religion and Magic II. *Journal of Interdisciplinary History* 6(1): 91–109.

TSCHOPIK, Harry Jr.

1946 The Aymara. In J. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians*, Vol. 2, pp. 501–573. Bureau of American Ethnology Bulletin 143.

WASSEN, Henry S.

1972 *A medicine: Man's Implements and Plants in a Tiahuanacoid Tomb in Highland Bolivia*. Etnologiska Studier 32. Göteborgs: Göteborgs Etnografiska Museum.